Jean-Paul Sartre
und die Konstruktion des Absurden

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Wolfgang Fritz Haug

aus Esslingen am Neckar

1965

Druck:

ERNST-REUTER-GESELLSCHAFT
der Förderer und Freunde der Freien Universität Berlin e.V.

DISSERTATIONS-DRUCKSTELLE

1 Berlin 33, Garystr. 45

Jean-Paul Sartre
und die Konstruktion des Absurden

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Wolfgang Fritz Haug

aus Esslingen am Neckar

Gedruckt mit Genehmigung

der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

Dekan:	Professor Dr. W. Philipp
Referent:	Professor Dr. H.-J. Lieber
Korreferent:	Professor Dr. W. Weischedel

Tag der mündlichen Prüfung: 15.VII.1965

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK - LEIDEN -

Jean-Paul Sartre

und die Konstruktion

des Absurden

"Man hätte sich das absurde Problem gestellt,
die Geschichte auszustreichen."
KARL MARX, Das Elend der Philosophie

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547201_0007

I n h a l t

Vorbemerkung 1

I. Teil:

Zur Phänomenologie und Kritik des 'Absurden'

1. Kapitel: 'Das Absurde' als Theologie der Enttäuschung 5

2. Kapitel: Roquentin oder Die Rettung vor dem Absurden durch die Kunst 32

3. Kapitel: Die Mauer. Zur Kritik der Metaphorik des Absurden 53

II. Teil:

Jean-Paul Sartres Konstruktion des Absurden

Zum Problem der Vereinigung im Dualismus von DAS SEIN UND DAS NICHTS 76

4. Kapitel: Dualismus, hypostasierte Sehnsucht und "ontologische Enttäuschung" 84

5. Kapitel: Medien und Mechanik der Vergeblichkeit: Wer und Was, Sprache, Liebe, Praxis, Kunst, Geschichte 110

6. Kapitel: Schematismen der Konstruktion 143

a) Formeln der ontologischen Reduktion 147

b) Anthropomorphismus und Äquivokation 158

c) Hypostasierung des Unmittelbaren, Seins-Symbolik, Synästhesien 166

Vorbemerkung

Camus, dem nicht wohl war bei dem Etikett eines Propheten des Absurden, konnte darauf verweisen, er habe nur nachgedacht über eine Idee, die auf den Straßen seiner Zeit zu finden war.[1] Schon in der Einleitung zu seinem VERSUCH ÜBER DAS ABSURDE, geschrieben im Frankreich der Besatzungszeit, berief er sich darauf: "La conversation de tous les jours s'en nourrit."[2] "La thèse de l'absurdité de l'existence", notierte Jeanne Delhomme ein Jahr nach Kriegsende, "tend à devenir l'une des plus importantes de la pensée française contemporaine."[3] Zwei Jahrzehnte später beherrscht das Thema des 'Absurden', latent oder offen, immer weitere Gebiete der Kulturindustrie. Daß ein Film über das 'Absurde', verstanden als 'Schweigen Gottes',[4] fast weltweite Massenwirksamkeit erlangen konnte, wirft ein Licht auf den neuen Pakt, den 'Atheismus' und scheinbar handfeste Diesseitigkeit mit Gegenaufklärung und Genußfeindschaft eingegangen sind. Eine vergleichbare Umorientierung bemerkte schon 1945 Cl.-E. Magny am System Sartres. "Aussi, c'est un véritable 'renversement des alliances' qu'a réalisé Sartre dans la diplomatie des idées, en brisant le pacte séculaire qui unissait matérialisme et humanisme, naturalisme et optimisme, philosophie de la plénitude et refus de la transcendance."[5] Unter der Chiffre des Absurden haben sich in der ideologischen "Diplomatie", wie es scheint, Freiheit und Sinnlosigkeit ebenso unlöslich verbunden wie etwa sexuelle

Freilassung und Frustration. Vermöge dieser Allianz entstand ein Repräsentatives. "Das Absurde", schreibt ein englischer Literarwissenschaftler, "seems to be the attitude most genuinely representative of our time."[6] Und ein westdeutscher Autor spricht geradezu von einer "Machtergreifung durch das Absurde". "Kein Roman, kein epischer Stoff, der Anspruch darauf erhebt, als Zeitdokument, als Äquivalent der Erfahrung ein Höchstmaß von Wahrheitsgehalt zu bieten, kann die Realität des Absurden leugnen." Dieses, so beschreibt er die Lage, hat sich "in fast allen Bereichen existentieller Erscheinungsformen an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt. Das Absurde ist das Wirkliche. Der Einbruch des nicht mehr Faßbaren, des alle Daseinsäußerungen Überflutenden ist zu einer totalen Macht geworden..."[7] "Der Mensch begreift jetzt", begründet ein englischer Maler seine Kunstauffassung, "daß er ein bloßer Zufall ist, ein völlig zweckloses Geschöpf , welches das Spiel zu Ende spielen muß - ohne irgendeinen Grund. Als Velasquez malte, als Rembrandt malte, da waren sie noch immer, unabhängig von ihrer besonderen Einstellung zum Leben, ein wenig von gewissen Formen religiöser Möglichkeiten beeinflußt; diese aber sind für den Menschen nun ausgelöscht worden." "Malerei, alle Kunst, ist ein Spiel geworden, mit dem der Mensch sich ablenkt. Man kann sagen, daß es immer schon so war - aber jetzt ist es nur noch ein Spiel."[8] Ähnlich äußerte sich Jonesco. Absurd sei, was keinen Zweck hat. "Abge-

schnitten von seinen religiösen, metaphysischen und transzendenten Wurzeln, ist der Mensch verloren; all sein Tun wird sinnlos, absurd, nutzlos."[9] Wenn alles sinnlos ist, so diese Botschaft für ihre Verkünder doch offenbar nicht. Auch verwenden sie viel kompositorische Energie darauf, daß als Ergebnis die Absurdität alles Kompositorischen dastehe. Wir können uns des Verdachts nicht erwehren, daß nicht nur Sartre in LA NAUSÉE, mit den Worten von Magny: bei der Demonstration des Absurden verfährt wie ein Chemielehrer, der beim Experimentieren schummelt, "pour mieux convaincre ses élèves".[10] Vielleicht ist der Versuch von Nutzen, das Experiment nachzuvollziehen und die fürs Selbstverständnis der gegenwärtigen Epoche offenbar zentrale Figur des Absurden einer kritischen Prüfung auszusetzen. Wir werden dabei zunächst phänomenologisch verfahren und eine Reihe von Versicherungen und Aussagen, das 'Absurde' betreffend, selber reden lassen in der Hoffnung, auf diesem Weg bei einem allgemeinen Begriff anzulangen, der die zunächst disparaten Phänomene des 'Absurden' vereinigt und ihre zusammenhängende Interpretation und Kritik erlaubt. Zwei weitere Kapitel verweilen ausführlich bei stofflichen Komplexen, einer Erzählung und einer Metapher, an denen das im ersten Kapitel gewonnene Interpretationsschema sich präzisieren und mit Material anreichern kann. Der zweite Teil der Abhandlung beinhaltet den Versuch, systematisch, am Beispiel von L'ETRE ET LE NEANT, die theoretische Konstruktion des Absurden

nachzuvollziehen und aus ihr selbst heraus ad absurdum zu führen.[11)]

I. Teil:

Zur Phänomenologie und Kritik des 'Absurden'

1. Kapitel:

'Das Absurde' als Theologie der Enttäuschung

I.

Am Anfang steht eine akustische Idiosynkrasie: absurdus hieß ein Laut, der den Ohren zuwider war. Auf Musik bezogen, bezeichnete das Wort einen Verstoß gegen Harmonie oder Komposition: absurde canere gebraucht Cicero von einem Musikanten, der einen falschen Ton anschlägt.[1] Der metaphorische Gebrauch, der vermutlich früh überwog und im Laufe der Geschichte den wörtlichen Sinn völlig verdrängen sollte, übertrug das Idiosynkratische auf Sachverhalte oder Aussagen, um zu bedeuten, diese verstießen gegen Sitte und Vernunft.[2] Absurdes mußte selbstverständlich aus dem consensus, den es beleidigte, herausfallen - als ungereimt oder abgeschmackt oder störend weil unnütz. In diesen Bedeutungen gebraucht Cicero das Wort absurdus.

Der radikale Bruch mit der Wertehierarchie der antiken Bildungswelt, wie er sich extrem in der gnostischen Bewegung manifestierte, erfaßte wie alle Formeln der Heiligung und der Tabuierung auch das Beleidigungswort 'absurd'. Wie Hans Jonas in seiner Untersuchung über Gnosis und spätantiken Geist gezeigt hat, ist die "eigentliche Pointe" dieser neuen Weltdeutung in ihrem Verhältnis zur hergebrachten "die aggressive Umkehrung, das Paradoxe und gewissermaßen Blasphemische".[3] In blasphemischer Verkehrung bleibt die neue Sprachregelung an die alte, offiziell weiter herrschende fixiert. Die profane Entsprechung zur Blasphemie ist die Geschmacklosigkeit bzw. ein kon-

sequent durchgeführter rebellischer 'Absurdismus'.[4] Aus diesem Zusammenhang heraus muß die Einführung des Wortes 'absurd' in die christliche Theologie verstanden werden. Fixiert ans Rationale in methodischer Paradoxie, formulierte Tertullian sein credibile quia ineptum, certum quia impossibile, credo quia absurdum. In dieser Konstellation steht auch noch Kierkegaards "erstaunlicher Katalog der Paradoxa".[5] "Der Leser wolle sich daran erinnern: Die Offenbarung ist am Geheimnis erkennbar, die Seligkeit am Leiden, die Gewißheit des Glaubens an der Ungewißheit, die Leichtigkeit an der Schwierigkeit, die Wahrheit an der Absurdität."[6]

Das Antilogische an Tertullians credo, das darin besteht, daß er die Grundlosigkeit als Grund angibt ('ich glaube darum, weil es kein darum gibt'), erschöpft nicht den Sinn dieser 'Grundlosigkeit'.[7] 'Absurd' ist die Entscheidung für Gott aus zwei komplementären Gründen: alles Diesseitige, Kosmologische, bildet einen lückenlosen widergöttlichen Zusammenhang, und andererseits ist 'Gott' dieser Welt absolut fremd und jenseitig. 'Absurd' ist die Entscheidung für den Glauben in den Augen der Welt, weil er sie restlos verneint. Aus dieser Konstellation lassen sich vier Momente herausheben, die für unsere Darstellung von besonderer Bedeutung sind.

1. Das Absurde begründet den Glauben als totale, wenngleich im Hegelschen Sinne abstrakte Negation. Das Verfahren, das gegen die Ordnung protestiert, ist

so selber geordnet. Adorno formulierte diesen Tatbestand in bezug auf den Gegensatz Hegel-Kierkegaard: "Der Anspruch 'absoluten' Geistes waltet in der Preisgabe der Welt als der vollendet sinnlosen nicht anders als in ihrer Verklärung durchs System der Vernunft. Ob Subjektivität der Wirklichkeit 'Sinn' zumißt oder aberkennt, beide Male tritt sie als Instanz auf, die über den 'Sinn' zu befinden hat, weil er ihr selber innewohnt."[8] Kierkegaards Paradoxien kommentierend, schreibt Adorno an anderer Stelle: "Was blasphemisch wäre vorm einmalig zündenden Symbol, das ordnet sich widerstandslos als Folge von 'Anwendungen' der Form einer allgemeinen rationalen Gesetzlichkeit ein, wäre es auch eine, die den 'Fällen' als Inhalt jeweils Paradoxie aufprägt und inhaltlich sie gegen die ratio wendet."[9] Zugespitzt ließe sich dieser Aspekt so zusammenfassen: Das 'Absurde' ist eine Methode.

2. Das Absurde resultiert aus der unversöhnlichen Opposition zweier 'Welten', denen beiden der Mensch zugehört, der einen schicksalhaft, als am Leib haftendes psychisches Wesen, der anderen 'existenziell', als transzendentales Selbst. Das Absurde ist somit dualistisch konstituiert als paradoxes tertium comparationis zweier unvergleichlicher Seinsbereiche.

3. Der Glaube darf nicht motiviert sein; die Entscheidung für ihn muß aus dem Nichts gefällt werden. Das 'Absurde' ist dezisionistisch.

4. Ausweis für die Absurdität der Entscheidung ist

der totale Weltverlust. Das Absurde stellt sich dar als Akosmismus.

II.

Lebte Tertullians Paradox von der Weltordnung, die es negierte, und die es doch zugleich als Ort, von dem aus der Glaube 'absurd' zu nennen war, anerkannte, so kehrt der moderne Absurdismus dies Verhältnis ein weiteres Mal um. Nicht die Objektivität bestimmt den transzendentalen Kern des Subjektiven als absurd, sondern die subjektive Innerlichkeit, als der neue Ort von Logik und Zusammenhang, verwirft die Welt als chaotisch und sinnlos. 'Absurdität' scheint von einem Wort paradoxaler Verheißung, das es noch bei Kierkegaard war, zu einem Wort endgültiger Enttäuschung, von einem Wort der Provokation zu einem der Resignation sich gewandelt zu haben. Freilich ist das Bild, das der zeitgenössische Absurdismus bietet, nicht eindeutig, seine Gestalten schwanken, auch sind sie untereinander nicht im Einklang. Wir müssen also differenzieren, oder vielmehr zusehen, worin die Behauptungen des Absurden ihr Gemeinsames haben, aber auch wo sie auseinandergehen und wohin.
"Les hommes n'ont pas attendu le MYTHE DE SISYPHE", schreibt Simone de Beauvoir in einer apologetischen Schrift, "pour penser que la vie était, selon le mot de Shakespeare, 'une histoire racontée par un fou', autrement dit une aventure absurde."[10] Kommt das Mythische dieser Vorstellung, in der das Leben eine

Erzählung und deren Autor ein Irrsinniger ist, dem gnostischen Mythos eines bösen Weltschöpfergottes nahe, so spricht bei Schopenhauer und Kierkegaard diese Nähe sich deutlich aus. Nach Schopenhauer kann die Welt nicht, wie der Pantheist meint, göttlicher Natur sein, denn für diese Vorstellung "ist der schaffende Gott selbst der endlos gequälte und, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Sekunde einmal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es, die Welt mit dem Teufel zu identifizieren".[11] Mit der mythischen Figur des Bösen illustriert auch Kierkegaard die vermeintliche Gefangenschaft des Menschen im unüberbrückbaren Dualismus. "Soviel ich das Leben betrachte", heißt es in den Diapsalmata, "ich kann keinen Sinn hineinbringen. Ich glaube, mir hat ein böser Geist eine Brille auf die Nase gesetzt, von deren Gläsern das eine in ungeheurem Maßstab vergrößert, während das andere im selben Maßstab verkleinert."[12] Die totale Zwiespältigkeit seiner Verfassung, die ihn in der 'Nullpunkt-Existenz' festhält, unterwirft ihn als Wirklichen ohnmächtig der Wirklichkeit, die er als Geistiger aus den Augen verlieren muß. "Mit dem einen Glas sieht er das Wirkliche vom Ideal aus bis zur Trivialität und substanzlosen Relativität entwertet, mit dem anderen sieht er dasselbe von der Entschlußforderung her riesenhaft, unerreichbar und zugleich absolut."[13]

So sehr die bisher zitierten Artikulierungen des

Absurden auseinandergehen, ist ihnen doch dies gemeinsam: ihr mythischer Aspekt. In ihm zeigt das Unsinnige sich als Positivität, als widersinnig geschaffene Einrichtung der Welt. Als Negativität dagegen erscheint das Unsinnige dort, wo mit der Existenz oder Nichtexistenz Gottes die Existenz oder Nichtexistenz eines Sinnes alles Geschehens verknüpft wird. So müßte etwa für Jacobi die Nichtexistenz Gottes der Anlaß sein, "dem ungereimten, nichtswürdigen, ekelhaften Dinge Menschheit ein Ende zu machen".[14] Daß in der Lebenspraxis kein möglicher Sinn ist, daß der Rückzug in die leere Innerlichkeit aber nur in eine andere Absurdität führt, erfahren wir in Jacobis Romanen, deren Gestalten Hegel einer zornigen Kritik unterzogen hat. "So sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins, und diese Unzucht mit sich selbst als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieses Prinzip nicht aufgehoben und durch die unkatastrophierende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingiert."[15] Nietzsche prägte für diese Gestalt des Absurdismus, die bei Jacobi erst zögernd sich ausspricht, die Formel: "Rückschlag von 'Gott ist die Wahrheit' in den fanatischen Glauben 'Alles ist falsch'."[16]

Nietzsche sah in der vom Christentum eingerichteten doppelten Optik den Einlaß für diesen "unheimlichsten aller Gäste"[17]: "der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt E k e l vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung."[18] Jaspers bleibt in gewissem Sinne innerhalb der von Nietzsche erkannten begrifflichen Diskrepanz. Nach ihm entgeht das Denken dem Absurdismus nur unter der Bedingung, daß es sich im Glauben aufhebt, wobei er merkwürdigerweise anstelle des konditionalen Wenn ein kausales Weil setzt, als wolle er zu verstehen geben, daß er es mit dem Wagnis des Denkens doch nicht ganz ernst meine, weil er selber sich je schon vorweg in der Gewißheit des guten Ausgangs weiß. "Als bodenloses Denken wird der Verstand nihilistisch, als in Existenz gegründet ist Vernunft die Rettung auch vor dem Nihilismus, weil sie das Vertrauen bewahrt, durch ihre Bewegung mit dem Verstande in der Konkretheit des Weltseins, in den Abgründen der Antinomien, der Durchbrüche und Zerrissenheiten am Ende wieder der Transzendenz gewiß zu werden."[19] Und Dialektik heißt ihm "das Hinführen an die Grenzen, wo das Sein absolut zerrissen erscheint, mein eigentliches Sein der Glaube, und der Glaube ein Erfassen im scheinbar Absurden wird".[20] Auch hier ist das Absurde nur "scheinbar", und diese Scheinbarkeit ist durch den Glauben garantiert und als falscher Schein durchschaut. Das Rätselgesicht, das "die

Transzendenz" den Menschen zeigt, ist deren notwendiges Scheitern als die Metapher für das Gesamt der Versagungen, in denen die Vernunft sich ohnmächtig in bloße Innerlichkeit gefangen erfährt, wie sie sich aus der empirischen Welt ausgetrieben findet.
Außer Nietzsche hat wohl kein Denker das Illusionäre des Glaubens und aller seiner Surrogate so konsequent angeprangert wie Theodor Lessing. "Der Glaube allein", so schrieb er bereits einige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, "stiftet in dem uralten Streit zwischen Empiristen und Rationalisten seine letzte Vereinheitlichung. Er gibt dem Menschen einen Horizont, indem er zu ahnen verstattet, daß die Grundform vernünftigen Wesens zugleich einem außerbewußten Leben innewohne, daß nicht Dasein und Gegenstandswelt vom Bewußtsein anerfunden seien, sondern daß das Bewußtsein samt Daseinswelt emportauche, als wache Insel tieferen Seins. Auch im armseligsten Leben schlägt für Sekunden ein dunkles Auge sich auf. Unser gleichgültiges Naturschicksal, das unsägliche Rätsel kosmischen Geschehens, Zufall, Wahn, Unausschöpflichkeit, scheinen sich damit zu enthüllen als urbewußte Tat einer Allvernunft. Alles was an uns, in uns vorgeht, so widersinnig und absurd es sein mag, erscheint uns dann wie Erprobung letzter immanenter Gerechtigkeiten. Jenseits dieses Lebensglaubens aber wohnen stummer Tod und Grausen."[21] Wie Camus eine Generation später und weniger artikuliert, verweigert Lessing jedweden 'Sprung in den Glauben'. "Mir aber ziemt nicht, einen

Glauben zu neiden, den ich nicht haben kann, da ich weiß, daß auch Weltanschauungen Reife- und Jahreszeiten haben und alle Ontologismen des Glaubens früher oder später doch wieder abgestreift werden!"[22] Fordert aber Camus später ein Verharren im "Gleichgewicht" (équilibre) des Absurden als des Mediums eigentlichen Existierens, so deutet Lessing eher in die Richtung, in die Sartre gehen wird, indem er die Produktion ihres Schicksals und des Sinnes der Welt den Menschen als ihre eigenste "Tat" zuweist. Freilich schillert Lessings Denken zu buddhistischer Entsagungslehre hinüber. Die Grenzziehung zwischen menschlicher Zielsetzung und bloßem "Rauschsurrogat" droht zu verschwimmen. Zwar lebt der Mensch nur, "indem er Ziele gibt",[23] aber Inbegriff aller Ziele ist Gott, die mythische Projektion menschlicher Tätigkeit, die unmöglich wird zugleich mit dem Glauben. "Dann ist Gott eben die Welt selber, dann besteht kein Bruch mehr von Wert und Wirklichkeit. Der Ring ist vollendet. Die Wirklichkeit siegt. Es gibt keine Wahrheit. Das Leben ist ernüchtert. Es ist alles wie es ist. Die große Enttäuschung ist da. Nichts hat dann noch Sinn. Denn der Sinn des Lebens war nur Tat."[24] In radikaler Ontologiekritik zerstört Lessing alle "vorzeitigen Enderklärungen" als Täuschungen, Flucht, als kulturelle Reaktionsbildungen auf die Unmenschlichkeit der 'Welt-an-sich'. Er will "alle Brücken abbrechen, auf denen eine Flucht noch möglich ist. Ich will das radikale Erkenne dich selbst;

das unmittelbare Jetzt und Hier! Sie sollen sich nicht länger täuschen dürfen, was ihre sogenannte Wahrheit ist: die Umlügung des noch Unerträglichen zu Sinn. ... Sie sollen nichts mehr behalten von Wahrheit, Ethik, Religion, um ganz auf sich selbst zurückgeworfen, alles aus sich selbst schöpfen zu lernen. Sie finden das trostlos? Nun gut! dann müssen sie sich so umschaffen, daß sie es ertragen, oder sie müssen untergehn. Ich will nicht die Menschen glücklich machen, ich will sie zwingen zur Philosophie als Tat."[25] Lessing hat nicht gesehen, wie die große Enttäuschung selber zum Thema der letzten großen Täuschung zu werden tendierte. Seither sind "stummer Tod und Grausen" ästhetische Schauobjekte geworden. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde für eine ganze Generation "das Absurde" in klassischer Weise thematisch: "la conversation de tous les jours" drehte sich darum, und 1947 konnte eine französische Autorin die Situation so beschreiben: "Il semble que la notion de l'absurde, prise tantôt dans son acceptation chrétienne et kierkegaardienne, fasse aujourd'hui le partage des terres de la poésie."[26] Als repräsentativ für die beiden Parteien galt diesem Kommentar Camus für den zweiten und Auden für den ersten der hier unterschiedenen Begriffe des Absurden, deren Sinnfälligkeit wir nicht untersuchen wollen. Für uns erscheinen Auden und Camus eher verwandt durch einen gewissen Aristokratismus, der auch Gottfried Benn zu Auden hinzog. Das Absurde wird in Audens

ZEITALTER DER ANGST in der Konversation thematisch. "Das Sinnlose täuscht uns", redet Quant die andern Barinsassen an, "zwischen uns fallen /Ziellose Pfeile, die zufällig treffen, /Während wir Qualen für andre erdenken."[27] Im Ton dessen, der Bescheid weiß über den Weltlauf, wird stoisch herabgeblickt auf die Versuche der Menschen, sich zu helfen. "Noch in hundert mal hundert Jahren / ... /Werden die Schwachen das taedium vitae /Mit immer denselben Mitteln behandeln, /Mit Liebe, Religion, Politik."[28] "Es ist eine atheistische Melancholie", kommentiert Gottfried Benn die deutsche Ausgabe des AGE OF ANXIETY, "die alle diese Selbstbegegnungen bewirkt und tränkt mit der besonderen Audenschen Färbung, daß diese Menschen das Ausgelaugte, Ausgewaschne, Höhlenhafte, Kavernöse ihrer Existenz bestimmend fühlen und andererseits doch sicher sind, daß etwas Allgemeines in ihnen lebt und daß sie alles wissen."[29] In Audens Aufzählung der Palliative ist die Kunst vergessen. Wie 1938 Sartres Roquentin, sieht Rachel Bespaloff, die wir bereits als Zeugin gehört haben, 1947 in der Kunst das einzig wirksame Mittel, "pour imposer une signification à l'absurde et transformer le chaos en objet de beauté".[30] Das Absurde gilt ihr als zwingende "Evidenz, mit der wir nicht leben können",[31] "qui nous a été infligée comme une lumière insupportable",[32] ohne daß wir diese Wahrheit gesucht hätten: "auf ihr eine andere Welt als die Welt zu konstruieren", "régi par ses propres lois, fidele à sa propre liberté",[33]

sei die Funktion der Kunst und deren anspruchsvollster Form, der Tragödie. "Nur das schöpferische Bild ... kann die zerstörerische Wahrheit, die es zum Erscheinen bringt, kompensieren."[34] Die immergleiche "Grenzsituation", das schattenlose Licht der Absurdität von allem, nennt sie mit einer Metapher, die merkwürdig mit der bisher von ihr angeführten phänomenologischen Metaphorik des Absurden kollidiert, den "Grundriß" (charpente) jenes Kunstbaues, "dont l'architecture est d'autant plus rigoureuse qu'elle doit correspondre à la terrible netteté de la vision de l'irréparable",[35] eines Hauses also, dessen architektonische Finesse darin besteht, daß es sich, einem genauen Plan zufolge, nicht wieder instand setzen läßt.[36] Wir werden uns, bei der Untersuchung von Sartres Konstruktion des Absurden, mit dieser Architektonik des Irreparablen ausführlich zu befassen haben.

Jede Art von Architektonik verwandelt sich in der letzten Gestalt des Absurden, mit der wir unsere phänomenologische Skizze abschließen, "in eine Art Stoff zweiten Grades".[37] In einem frühen Essay über Proust verkündet Beckett "die unendliche Nichtigkeit ... von allem, was nicht Kunst ist".[38] Leben ist, ins Grab geboren zu werden.[39] Kunst wird zu einem "aller Spiegelbildlichkeit ledigen Spiel mit Elementen der Realität",[40] dessen letzte Dramaturgie darin besteht, die Sinnfetzen, alle Geschichtsreste, sich untereinander ad absurdum führen zu lassen.[41] "Das

Drama verstummt zum Gestus, erstarrt mitten in den Dialogen. Von Geschichte erscheint bloß noch deren Resultat als Neige."[42] In Becketts Spiel gleichen die Menschen "Fliegen, die zucken, nachdem die Klatsche sie schon halb zerquetscht hat. Das ästhetische principium stilisationis macht dasselbe aus den Menschen. Die ganz auf sich zurückgeworfenen Subjekte, Fleisch gewordener Akosmismus, bestehen in nichts anderem als den armseligen Realien ihrer zur Notdurft verhutzelten Welt, leere personae, durch die es wahrhaft bloß noch hindurchtönt."[43] Nach Esslin liegt diesem Spiel die "Intuition" zugrunde, "that nothing ever happens in man's existence".[44] Bedroht von "mass consumption of hypnotic mechanized vulgarity",[45] habe es der Mensch nötiger denn je, mit seiner Situation, so wie sie wirklich ist, konfrontiert zu werden. Die Würde des Menschen sieht Esslin in seiner Fähigkeit, das Sinnlose zu akzeptieren, "in all its senselessness; to accept it freely, without fear, without illusions - and to laugh at it".[46]

Die geschichtsphilosophische Theorie des gegenwärtigen Zeitalters als eines, das "im Zeichen triumphalen Unheils strahlt",[47] gibt Adorno, dessen Beckett-Interpretation ebenso wie Beckett selbst Gegenstand dieser phänomenologischen Skizze des Absurden sein muß. Dieses ist nach Adorno das notwendige Erbe der Aufklärung, als der historischen Bewegung, in der die Menschen, sich des Instrumentes der Vernunft bedienend, aufsteigen zu Herren über die Natur.

Am Ende dieser Geschichte hat Herrschaft sich verselbständigt zu totaler Dämonie, die selbst dem begrifflichen Erkennen sich verschließt. "Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm. Denn sie hat diese mittlerweile zum alten Eisen geworfen und virtuell durch unmittelbare Verfügung ersetzt."[48] Diese Abschaffung der gesellschaftlichen Vermittlungssphäre und der in dieser ihren gesellschaftlichen Ort habenden ratio, hat Max Horkheimer 1939 in Ansehung des deutschen Faschismus beschrieben, allerdings als Resultat eines Kapitalismus, gegen den es für Adorno und Horkheimer damals noch historischen Einspruch zu geben schien. "Der gleiche und gerechte Tausch hat sich selbst ad absurdum geführt, und die totalitäre Ordnung ist dies Absurdum."[49] Fünfzehn Jahre nach Ende des zweiten Weltkriegs beschreibt dann ein Historiker totalitäre Ordnung, worunter er jedoch nicht wie Adorno die spätbürgerliche Gesellschaft, sondern in erster Linie den Kommunismus subsumiert, als Herrschaft eines offenbar substantiellen Widersinns, gleichsam als 'Reich des Absurden', mit folgenden Worten: "Kein Mensch, kein Sinn, kein Wert ist in der totalitär pervertierten Gesellschaft mehr er selbst, sondern wird zur Funktion eines alles umgreifenden Widersinns

verkehrt."[50] "Nach dem Zweiten Krieg", so beschreibt Adorno das Zeitalter des Absurden, als dessen einzig adäquater Ausdruck ihm Becketts Kunst gilt, "ist alles, auch die auferstandene Kultur zerstört, ohne es zu wissen; die Menschheit vegetiert kriechend fort nach Vorgängen, welche eigentlich auch die Überlebenden nicht überleben könnten, auf einem Trümmerhaufen, dem es noch die Selbstbesinnung auf die eigene Zerschlagenheit verschlagen hat."[51] Herrschaft hat keinen Namen mehr, ist ebenso unfaßlich wie total. Übers ENDSPIEL heißt es in einer für Adornos Essay charakteristischen Unbestimmtheit, die offen läßt, ob bloß relativierend das Stück referiert oder verabsolutierend über das Zeitalter geredet wird: "Der Knecht kann nicht mehr die Zügel ergreifen, um Herrschaft abzuschaffen. Der Verstümmelte wäre dazu kaum fähig, und für die spontane Aktion ist es, nach der geschichtsphilosophischen Sonnenuhr des Stückes, sowieso zu spät. ... Dialektik pendelt aus."[52] So steht es mit der Herrschaft über Menschen. Aber auch Herrschaft über die Natur führt sich ad absurdum. "Das Insektenvertilgungsmittel, das vom Anbeginn auf die Vernichtungslager hinauswollte, wird zum Endprodukt der Naturbeherrschung, die sich selbst erledigt."[53] Noch die abstrakteste Erfahrung in der Endzeit mündet in die des Absurden. "Ratio, vollends instrumentell geworden, bar der Selbstbesinnung und der auf das von ihr Entqualifizierte, muß nach dem Sinn fragen, den sie selber tilgte. In dem Stand aber, der zu dieser

Frage nötigt, bleibt keine Antwort als das Nichts, das sie als reine Form bereits ist. Die geschichtliche Unausweichlichkeit dieser Absurdität läßt sie ontologisch erscheinen: das ist der Verblendungszusammenhang der Geschichte selbst."[54] Daß Becketts Drama diesen durchschlägt, wie Adorno hofft, will freilich nicht recht einleuchten. Allenfalls führt es ein in den gegen Enttäuschung immunen Stand der Weltlosigkeit eines restlos aus der Welt zurückgezogenen Innerlichen.[55] Adornos tröstlicher Schluß, der immanente Widerspruch des Absurden, darin bestehend, daß seine Formulierung von der Vernunft konstituiert ist, öffne "emphatisch die Möglichkeit eines Wahren, das nicht einmal mehr gedacht werden kann",[56] scheint uns treffend nur, wenn es gelingen könnte, die Gestalt des Absurden so aufzuklären, daß sie sich in den Gedanken jener befreienden Möglichkeit verwandelt.

III.

Blochs GEIST DER UTOPIE, im letzten Jahr des Ersten Weltkrieges vollendet, beginnt angesichts der manifest gewordenen Absurdität der alten Ordnung mit dem, was heute als 'Sinnfrage' zum Sprachklischee geworden ist:

> "Wie nun?
> Es ist genug. Nun haben wir zu beginnen.
> In unsere Hände ist das Leben gegeben.
> Für sich selber ist es längst schon leer
> geworden. Es taumelt sinnlos hin und her,
> aber wir stehen fest, und so wollen wir
> ihm seine Faust und seine Ziele werden."[57]

Bloch ging es um einen "utopisch prinzipiellen Begriff

..., um dessentwillen es sich ziemt, zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben..."[58] Jahrzehnte später ist vieles nicht mehr so überschwänglich denkbar wie 1917. Neue Phänomene der Zerstörung und Absurdität fordern ihre Analyse, "Einsichten in den Nihilismus" werden lebensnotwendig, es gilt die "historisch ausbrechende Mächtigkeit des Nichts"[59] zu begreifen, um den utopisch prinzipiellen Begriff zu retten. Denn inzwischen taumelt das Denken vollends sinnlos hin und her, machte daraus ein Programm des Zurück. Als Möglichkeit der Enttäuschung und Genese des Absurden fürs Denken zeigt Bloch die falsche Sinnfrage, die alles gegeben haben will, anstatt etwas zu bewirken: "Sinnlos, ein Gegebenes zu suchen, wo von Anfang an nur ein Aufgegebenes war; noch sinnloser, in irgendeiner der früheren Deutungen des menschlichen X ... mehr als Zeichen einer Probe zu sehen, aufs (allemal noch utopische) menschliche Exempel."[60] Enttäuschung am Realen ebenso wie Enttäuschung am Denken begründen also die Faszination des Absurden; aus dem Verfehlen des real Möglichen durch ein Denken, das alles will oder nichts, erhebt sich als Faszinosum der mythische Widerpart zu historischer Vernunft. - Das im Zweiten Krieg und in der Folge erfahrene Nichts verlangt eine Philosophie des Bösen. Groß ist die Versuchung fürs Denken, dem zum Begreifen der immer zerrisseneren Wirklichkeit immer mehr Kraft abverlangt wird bei immer weniger Belohnung, das Nichts zu vergöttlichen und der Widerver-

nunft die Herrschaft über die Welt zu überlassen. Indem Bloch das Nichts ontologisch aus der "zehrenden Sucht in der Sehnsucht selber" entspringen läßt, aus der, "dieser entfremdet und unfrei, endlos in sich gebannten",[61] vermeidet er den enttäuschten Akosmismus einer Lehre von den Zwei Mächten und Welten. Das Nichts ist also das enttäuscht-verstockte Nicht in der geschichtlichen Sehnsucht der Menschen. Es "verhält sich zu Etwas und zu Erscheinendem fremd und zu den weiteren Gestalten eines entwickelnden Habens feindlich. Logisch tritt das Nichts (Nihil) nicht wie das Nicht (Non) in dem verneinenden und unendlichen Urteil auf, sondern im schiefen Verhältnis zu jeder sinnvollen Aussage überhaupt. Es erscheint als noch dem Schwindel verwandt in Sätzen des Unsinns, von der Art: 'Ein Dreieck ist entweder grün oder jähzornig.' Das Nichts erscheint weiter, als absurde Zumutung oder schale Unverschämtheit, in Sätzen des Widersinns von der Art: 'Ein viereckiger Kreis.'"[62] Darin, daß das Prädikat in derartigen Sätzen dem Subjekt fremd, disparat oder gar unverträglich ist, sieht Bloch das Moment von Nichts. Dazu tritt das Nichts als genauer Gegensinn, "unversöhnliche Andersheit",[63] konträr oder, als äußerste Steigerung, kontradiktorisch. Der Unterschied aber zwischen Nicht und Nichts "ist bereits im formallogischen Unterschied kenntlich, den die das Ja suchende Verneinung von Unsinn, Widersinn, Gegensinn aufweist".[64] Wie aber wird das Nicht des Fehlens und

Verlangens von Sinn zum Nichts des manifesten Gegensinns? Und wie kommt dieser historisch zur Herrschaft? "Diese stets gellende Frage nach dem Ungeheuerlichen ist desto unabweislicher, als sie die aufgenötigste, die entfremdend entfremdetste aller ist; wieso also versteinert der Prinz?"[65]

Wir begnügen uns vorläufig mit einer abgeschwächten Form der Blochschen Frage, die freilich auch hinter unseren Überlegungen steht. Wir müssen fragen: wie erscheint das enttäuschte Denken?[66] und: wie werden die versteinerten Verhältnisse gedacht? aber auch: was ist der Sinn der beschriebenen Figur des Sinnlosen und was der Sinn ihrer Anrufung?[67]

Die zentrale Figur der Epoche sehen wir in jenem sich selber ganz wertfrei verstehenden Dualismus, der, unter dem Einfluß der Naturwissenschaften, in Deutschland sich etwa in der um Max Weber zentrierten Diskussion formulierte. So fremd ein positiver - und das heißt mythischer - Begriff des Absurden dieser Position zunächst zu sein scheint, so folgerichtig geht er doch immer wieder aus ihr hervor. Wie Ernst Topitsch gesehen hat, haben die verschiedenen Strömungen der Existenzphilosophie ihren Ausgangspunkt "in jener eigenartigen Verschlingung theoretischer und werthafter Probleme, die aus dem Wegfall der anthropomorph-normativen Vorstellungswelt der Kosmosmetaphysik entstanden und unter dem Schlagwort der positivistischen 'Entzauberung der Welt' berühmt oder berüchtigt geworden ist".[68] Mit Recht zählt

Topitsch die Auffassung, die hinter diesem Schlagwort sich verbirgt, zu den "nicht eben seltenen Selbstmißverständnissen der Philosophie".[69] War doch der positivistische Umbau nur einer des Denkens, nicht aber der Welt, meinte er doch gerade die möglichst restlose Ausscheidung von Welthaftem, Objektivität Beanspruchendem aus der Theorie, und zwar von gegenständlichen Begriffen nicht weniger als von 'objektiv gültigen' Normen. "Die Frage nach der Berechtigung dieser Überzeugungen wird dadurch nicht einmal berührt."[70] Deren Inhalte aber, einmal aus der Erkenntnis verdrängt, kehren unweigerlich wieder, ihre Annahme zu erzwingen. Paul Tillich beschreibt diese Gegenherrschaft des verdrängten Materials: "Das leere Selbst ist gefüllt mit Inhalten, die es versklaven, gerade weil es sie nicht als Inhalte weiß oder annimmt."[71] Statt 'Entzauberung der Welt' - denn die Verkündung der prinzipiellen "Wertirrationalität des Weltlaufes"[72] macht den falschen Zauber der Welt unheimlicher denn zuvor - hieße das Schlagwort treffender Entleerung der Theorie, Einmauerung der Erkenntnis in ihre eigenen Formalismen. - Freilich überzeugt die eigene Position Topitschs, trotz vieler treffender Einwände gegen die existentialistische, wenig, wenn er gegen deren Leere, "Plastizität" und "antiobjektivistische Grundhaltung" seine Forderung stellt nach einer, wie uns scheint nicht minder 'plastischen', "Gesinnung der Wahrheit und Wachsamkeit".[73] Sein Grundsatz, über die Formen realer Lebensgestaltung könne "niemand im Namen der

Erkenntnis richten",[74] rückt ihn der von ihm bekämpften Richtung zum Verwechseln nahe. - Damit ist nun das Fundament gelegt für die verschiedenen Enttäuschungs-Erlebnisse und 'counterconstructs' (Wolstein) des Absurden. Dieses Fundament besteht in der Hypostasierung erfahrener Gegensätze, Widerstände oder Versagungen zu Aspekten eines absoluten Dualismus von zwei einander entgegengesetzten Seinsregionen, die sich nicht eigentlich synthesieren lassen. Das 'Absurde' chiffriert ein Doppeltes: einmal das Geheimwissen um die definitive Antithetik und zum andern die letztmögliche Vereinigung des Getrennten.[75] Seinem Blick bietet alles Vermischte, Produzierte, Historische sich dar als eigentlich zersetzt, das Moment von Vereinigung daran als Fiktion aus Schwäche. Den Dingen der Menschen und allem Dinglichen an den Menschen gereicht dieser Blick zur Allegorese, sagen wir mit einem Seitenblick auf Walter Benjamin. Historische Praxis, wie das Leben eines jeden, betrachtet es vom Tode aus, und das derart Angeschaute erscheint als Produktion der Leiche,[76] als je schon tot, ohne es zu wissen. Letzte Rückzugsposition des bedrängten Subjekts und Konversion zum eigentlichen Sein ist das Wissen ums Absurde.[77] Dem erscheint Leben, Leib und Realität als Korruption und Gefangenschaft. Darum haben die Affekte der Abstoßung, der Enttäuschung und der Zerstörung den Wert von Initiationserlebnissen: der Ekel als Perhorreszierung der Gefangenschaft im Dinglichen; ähnlich die Scham über die eigene In-

karnation; Langeweile, in der die sinn- und gesetzgeberische Praxis der Menschen diese anödet; endlich als jenseitigster Affekt, Stachel in allen anderen, die angeblich gegenstandslose Angst, der Todesaffekt, der am tiefsten ins transzendental oder transzendent gedachte Sinnreservat einführt. Wodurch die Menschen praktisch sich helfen wollen, verwandelt dem allegorischen Hinblick sich in Male ihrer Sklaverei. So sieht Camus in bezeichnendem Wortspiel die Menschen ihr alltägliches Leben in "Sinnketten" organisieren. Diese Ketten, "la chaîne des gestes quotidiens",[78] sollen fallen. - Aber die Positionen schwanken. Die "Weltlosigkeit des Technikers"[79] ist nur der Preis für die Emanzipation des Denkens. In dem Versuch, "die Welt als Widerstand aus der Welt zu schaffen",[80] trachtet das Denken nach Allmacht. Der Unterschied zwischen abstrakt und konkret Möglichem hebt sich auf. Der formale Zwang herrscht, überhaupt zu agieren und zu entscheiden, wenn nur der Preis inhaltlicher Gleichgültigkeit entrichtet ist. So korrespondiert die "Weltlosigkeit" mit dem Dezisionismus im Verpönen inhaltlicher Absicht. Nur reines Verfügen als solches scheint vom Makel des 'Uneigentlichen' frei. - Mit den Inhalten ist die Geschichte ausgestrichen. 'Wahr' erscheinen einzig die angeblich unwandelbaren Strukturen.[81] Was über die Klüfte hinweg in der Landschaft des Dualismus sich anspinnt, ist gespenstischer Schein, schuldhafte Promiskuität zwischen den Bereichen. Nach der Konversion zum Ab-

surden läßt Camus das Denken begreifen, "qu'elle se nourrissait jusque-là de fantômes".[82] Der Maler Erikson, Freund des 'Grünen Heinrich', spricht den geheimen Sinn aus: "Das Schöne, das Poetische, das Göttliche besteht eben darin, daß wir uns aus diesem materiellen Geschwür wieder ins Nichts resorbieren.."[83] Und Max Frischs Homo faber reflektiert in seiner entleerten Welt, bedrängt von der mythischen Wiederkehr des Verdrängten: "Überhaupt der ganze Mensch! - als Konstruktion möglich, aber das Material ist verfehlt: Fleisch ist kein Material, sondern ein Fluch."[84] Ein Fluch ist es dem, der sein Heil in der Entmischung der Sphären sucht. Das 'Fleisch' ist nicht eindeutig zu lokalisieren, es ist weder volle Positivität noch reine Leere, es fällt mitten in die verbotene Zone des Dualismus. Nicht anders ergeht es den Hervorbringungen der Geschichte, dem vielfach Bedingten, Vermittelten, Ausgespannten. Das Widersprüchliche wird in seine gegensätzlichen Momente auseinandergetrieben, bis die Unterscheidung zwischen den Extremen belanglos wird. So tendiert der Dualismus dahin, sich selbst zu zerstören. Die aus historischer Schwäche hervorgehende Figur des Alles oder Nichts und die zugrundeliegende des Entweder oder, der nichts Drittes gilt, spiegelt den gesellschaftlichen Zustand, in dem die formalisierten Einzelnen immer unvermittelter dem falschen Allgemeinen gegenüberstehen, ihm ihre Bestimmungen gezwungenermaßen subsumierend. Das Besondere aber, wo es dem Zwang

zur Gleichschaltung widersteht, "fordert zwanghaften Abscheu heraus".[85] Was am Menschlichen sich der säuberlichen Trennung der Bereiche widersetzt, was sich nicht zernichten läßt in dem doppelten Sinne, daß es als Inhalt zum bloßen Material degradiert wird und daß das Bewußtsein aus ihm sich zurückzieht in sein reines Nichts, erregt Idiosynkrasie. Dieses totale Verwerfen vollzieht vollends das historisch gewordene Verhängnis, dem zu entgehen es das Besondere opfert. Was Hegel in der romantischen Ironie kritisierte: die schlechte Freiheit der Indifferenz, Zustand jener leeren Allmacht, alles machen zu können aber ebenso gut auch alles zernichten,[86] hat inzwischen gesellschaftliche Macht erlangt. Für Camus bezeichnet das Absurde die Indifferenzhaltung, das Gleichgewicht: weder tun noch nicht tun; tun auf eine Weise, die Nicht-tun ist; Denken, das nicht aus sich herausgeht, aus Furcht, sich zu verlieren, der Dingwelt zugeschlagen zu werden. "Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction."[87] Die ungewollte Zweideutigkeit, daß die Absage an die Konstruktion auch deren Freigabe bedeutet, offenbart das Dilemma der ganzen Bewegung. Sie wird deutlich, wenn wir science mit 'Begreifen' im Sinne der objektiven Dialektik Hegels übersetzen: Außen und Innen, Subjekthaftes und Reales fänden sich darin vereinigt und aus gutem Grund, in Ansehung des Bewußtseins sowohl als der Gegenstände. In diesen zeigen sich Sein

und Nichtsein einem solchen Begreifen "bis zur Unauseinanderkennbarkeit gemischt", wie in jenem Wahrheit und Unwahrheit.[88] Eine solche Erfahrung nun reicht für Camus, das besagt eben jener Satz, sinnlich soweit wie die zehn Finger - je puis le toucher - und begrifflich bis zum Existentialurteil - et je juge encore qu'il existe. Damit sei die unüberschreitbare Grenze der Erfahrung objektiv begrifflichen Typs, in der beides sich begegnet, Innen und Außen, erreicht. Was bleibt, ist der Machbarkeit ausgeliefert, die von keinem objektiven Widerstand mehr gezügelt wird - le reste est construction. Als den Sinn dieser Preisgabe verstehen wir die Rettung der Individualität. Dies ist der Sinn der Absage an Geschichte wie an Dialektik. So fürchtete Sartre noch in den Dreißiger Jahren von der Dialektik seine Vernichtung als Individuum, "qu'elle l'abolissait en tant qu'individu".[89] Und Camus sieht 1952 in seinem BRIEF AN DEN HERAUSGEBER DER TEMPS MODERNES, einer Kriegserklärung an Sartre, die Geschichte als "négation de la liberté et de l'aventure existentielles".[90] Sartres Forderung, die Menschen sollten in der Geschichte sich engagieren und in bewußtem Engagement diese mitbestimmen - eine Forderung, die für Sartre erst nach seinen politischen Erfahrungen in der Resistance denkbar ist - versucht Camus zu entlarven als 'encagement' (in den Käfig sperren), als Rattenfängerei, mit Hilfe eines Wortzaubers, wie ihn die Gnostiker liebten, um schon dem sprachlichen Ausdruck für Ord-

nung und Welt die Bedeutung des Widersinnigen und Ungeheuerlichen abzupressen (etwa in der blasphemischen Gleichung κοσμος = σκοτος; ähnlich das orphische σῶμα = σῆμα [91]). Daß eine derartige Sprachalchymie nicht zufällig auftaucht, soll unsere Untersuchung des Problems der Synthesis im Sartreschen Dualismus erweisen. Wir vermerken hier nur soviel, daß dualistische Systeme vom hier behandelten Typ mit innerer Notwendigkeit dahin tendieren, magische Einheiten anstelle der verweigerten historischen zu setzen, "to patch up artificial unities out of his conceptual dichotomies",[92] wie ein amerikanischer Psychoanalytiker in seinem Buch über die existentialistische Psychoanalyse bemerkte. Die Schwierigkeit jeder Doktrin der Unmittelbarkeit besteht diesem Beobachter zufolge darin, "to achieve consistency".[93] Jeder "immediatism"[94] ist durch komplizierte Gedankenoperationen vermittelt, die zu verdrängen oder wenigstens zu verbergen der verkrampfte Versuch eines solchen Denkens sein muß, das dem kritischen Befragen sich als uneingestandener Konstruktivismus enthüllt: als Theologie qui n'ose pas dire son nom. Dies ist der Widerspruch des modernen Absurdismus, daß er, der vermeintlich unmittelbare Ausdruck der Enttäuschung an Struktur schlechthin - werde sie als bloße Illusion oder als Herrschaft des Widersinns empfunden - selber konstruiert ist. Weil im Werk Jean-Paul Sartres das Konstruierte allzu offen zu Tage liegt, sehen die anderen Immediatisten es mit Unbehagen. Wir vermuten, daß dies

Unbehagen nicht nur, wie es sich vorstellt, ein fachphilosophisches Ungenügen ausdrückt, sondern darauf zurückgeht, daß die Geheimnisse ihrer Position im sartreschen System allzu offen ausliegen und, als konsequent zu Ende Konstruierte, ad absurdum geführt sind.

2. Kapitel:

R o q u e n t i n oder
Die Rettung vor dem Absurden durch die Kunst

I.

Antoine Roquentin ist, nach dem Motto, das Sartre von Céline entliehen hat, jemand ohne Belang für die Gesellschaft: "tout juste un individu". Sein Name redet: Roquentin, auch rocantin geschrieben, heißt ein alter Soldat; eine abwertende Färbung haftet an dem Wort: ein Wörterbuch übersetzt mit lächerlicher Greis.[1] Fast ausgestorben ist ein älterer Sinn: in der Musik bedeutete rocantin soviel wie ein Quodlibet, worin ja Beliebtheit in Beliebigkeit übergeht.[2] In diesem Sinne notierte Kierkegaard in sein Tagebuch: "Daß ich doch bloß bald mein Examen hätte, daß ich wieder ein quodlibetarius werden könnte." Geismar übersetzt: ein "Überallhin".[3] - Der Träger des Namens ist dreißig Jahre alt und empfängt monatlich 14 400 frs Rente. Er ist Junggeselle, all seine Habe ist beweglich: er lebt im Hotel. An den politischen Wahlen seines Landes beteiligt er sich nicht, Steuern zahlt er kaum, hat weder Beruf noch festen Wohnsitz. Früher reiste er durch fremde Länder, "sur lesquels je ne suis pas plus renseigné que si je n'y avais jamais été."[4] Er erlebt nur die Wiederkehr des Gleichen, das nicht der Rede wert ist, Schanghai, Moskau, Algier: "au bout d'une quinzaine, c'est tout pareil."[5] Er lebt allein, "ganz allein". Er ist schweigsam, eine autarke Monade. "Je ne parle à personne, jamais; je ne reçois rien, je ne donne rien."[6] Seinen Leib befriedigt er an einer Bar-

besitzerin, für die er einer von vielen ist. Worte wechseln sie kaum: "A quoi bon? Chacun pour soi."[7] Wo er sich einläßt, wo er etwas hervorbringt, weiß er sich austauschbar. Er schreibt einen Satz nieder, aber "N'importe qui d'autre avait pu l'écrire".[8] Seine frühere Geliebte Anny sagt ihm: "le premier venu un peu joli garçon vaut autant que toi."[9] Desgleichen scheint ihm, was er tut, austauschbar. Er liest in irgendeinem Buch. Nicht, daß er etwas lernen wollte (er glaubt nicht an Erfahrung), nicht, daß es ihm Vergnügen bereitete, "mais il faut bien faire quelque chose."[10] Gleichgültig zu sein, fungibel, verfügbar, sind die Vorzeichen aller seiner Erfahrungen und die einzige Erfahrung, die er akzeptiert. Als er einmal bemerkt, daß er "den Andern" Furcht einflößt, sagt er bei sich: "Ils n'ont pas tout à fait tort d'avoir peur: je sens bien que je pourrais faire n'importe quoi."[11] Ein andermal regt sich etwas wie der Rest einer Sehnsucht nach gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen es die Möglichkeit sinnvoller Praxis gäbe, und er ruft aus: "Qu'on me donne quelque chose à faire -," und fügt sofort an, mit süchtigem Unterton und Nähe zu autoritärer Unterwerfung: "- n'importe quoi!"[12] Er zerquetscht eine Fliege und sagt: "c'était un service à lui rendre."[13] Es gibt nichts zu tun für ihn, und flugs macht er aus der sozialen Not eine metaphysische Tugend, denn "Faire quelque chose, c'est créer de l'existence - et il y a bien assez d'existence comme

ça".[14] Er anerkennt keine Zwecke, sie sind Komödie, Ideologie. Er sagt sich, sein Leben sei verfehlt, und er zieht daraus den Schluß, daß man sein Ziel immer verfehlt. "Il n'y a que les salauds qui croient gagner."[15] Er sagt: "ich bin frei" und meint damit, daß er weder Grund noch Lust habe, weiterzuleben. "Mais cette liberté ressemble un peu à la mort."[16] Ist Antoine Roquentin ein Mann ohne Eigenschaften,[17] so hat er doch Idiosynkrasien.[18] Um ihn kennenzulernen, müssen wir fragen: Was fasziniert ihn und was erregt seinen Abscheu? Was liebt er? Wovon distanziert er sich? - So fragend stoßen wir auf die Schwierigkeit, daß nichts eindeutig ist. So erweist Roquentins Ekel bei näherem Zusehen sich als zweideutig. Wir formulieren diese Ambivalenz provisorisch in einer Sequenz von vier Antworten: R. ekelt sich vor dem, was er nicht ist; R. will nicht sein, wovor er sich ekelt; R. ekelt sich vor sich selbst; R. will sein, was er nicht ist. Im folgenden werden wir versuchen, R.s Bild aus vier 'idiosynkratischen' Bildern, die er uns ausmalt, zusammenzusetzen. Zwei Gegensatzpaare von Bild und Gegenbild bieten sich an: Kunst und Existenz als die beiden Welten, und Anny (die Geliebte) und "Die Andern" (die verabscheuten "Dreckschweine", salauds) als die den beiden Welten korrelierenden Gegentypen. Wir verfahren in umgekehrter Reihenfolge unserer Aufzählung und beginnen mit "den Andern".

II.

"Die Andern" sind einbezogen in den Zusammenhang der Gesellschaft. Sie üben einen Beruf aus, haben Freunde, sind bekannt. Sie sind Söhne und Gatten, Väter und Großväter. Sie glauben an ihr Recht auf Dasein und soziale Sicherheit. Sie verstocken sich gegen Angst und Verzweiflung. "Ils n'ont pas peur, ils se sentent chez eux."[19] Sie wollen vor sich verbergen, daß sie allein sind, ohne Vergangenheit, daß im Grunde alles schief geht, daß sie sterben werden, daß nichts einen Sinn hat. Sie glauben an die Erfahrung und daran, daß die Welt erkennbar, nach Naturgesetzen geordnet und von den Menschen beherrschbar sei. Sie sind gesellig und machen Gesetze, sind selbstgerecht und für Gerechtigkeit. "Ils ont l'extrême sottise de faire des enfants."[20] Es scheint R., als gehöre er einer andern Spezies an als sie.

Die Andern heißen auch "les salauds" oder einfach "die Leute". Der Generalnenner all dessen, worin sie anders sind als R., ist ihr Einverständnis mit "der Welt", in der sie sich teils zuhause fühlen, teils, um sich so fühlen zu können, Häuser bauen; in der sie sich einrichten, widrige Unfälle vermeidend, Angstigendes bekämpfend, Genuß suchend. Aber sie sehen nur die Oberfläche, während R. sieht, was darunter ist. Es ist, als wäre die Oberfläche von einem mauvais génie in der Absicht konstruiert, die Leute zu täuschen und so in der Welt gefangen zu

halten. Sonntags bewundern die Getäuschten die grüne Oberfläche des Meeres. R. läßt sich nicht täuschen, er weiß: "La vraie mer est froide et noire, pleine de bêtes; elle rampe sous cette mince pellicule verte qui est fait pour tromper les gens."[21]

III.

Es gibt nur einen Menschen, den Antoine Roquentin liebte: Anny. Sie ist unkonventionell, man darf ihr nicht die Hand geben. Sie haßt die Formen und Formeln höflichen, aber auch freundlichen Umgangs. Sie gebraucht weder Anrede noch Gruß in ihren Briefen. Wenn man sich von ihr trennt, darf man sich nicht verabschieden. Weil Worte lügen, ist sie lakonisch oder ganz schweigsam. Sie haßt Sentimentalitäten: als der Geliebte sie zum ersten Mal küßt, setzt sie sich buchstäblich in die Brennesseln, um Herr ihrer Gefühle zu bleiben mit Hilfe des selbstzugefügten Schmerzes.[22] Sie ist Perfektionistin. "Elle voulait toujours réaliser des 'moments parfaits'."[23] Sie haßt die Zeit und jegliche Veränderung. Nie ändert sie ihre Gewohnheiten, und diese Starre war es, die R. faszinierte, "cette fidélité puissante et sévère au moindre trait de son image."[24] Es ist, als hätte sie Veränderung dadurch aufzuheben versucht, daß sie diese in Gestalt launischer Veränderlichkeit als fixen Zug in ihr Bild einzeichnete. Denn sie ist unberechenbar. R. muß beständig

fürchten, sie zu verärgern. Ihr Zusammensein verläuft wie ein Zwangszeremoniell. R. beschreibt es als dynamische Sequenz: sie quält und mystifiziert ihn; sie haben einander nichts zu sagen; aber "l'instant avait un sens obscur qu'il fallait dégrossir et parfaire; certains gestes devaient être faits, certaines paroles dites etc.";[25] er hat heftige Schuldgefühle, furchtet, ihr Ritual zu durchbrechen, unbekannte Tabus zu verletzen und jedenfalls die Rolle, die sie ihm zuweist und die er nicht versteht, an der es vielleicht nichts zu verstehen gibt, falsch zu spielen; schließlich schweigt man verzweifelt; alles ändert sich erst, wenn der Moment der Trennung naht: nun ergreift Anny plötzlich seine Hand, drückt sie wortlos; R. spürt eine bittere Freude in sich aufsteigen und begreift, daß es noch sechzig Minuten bis zu seiner Abreise sind; "A partir de cet instant nous commençâmes à sentir couler les minutes;"[26] sie weint; pünktlich nach Ablauf der Frist läßt sie seine Hand los, und er geht fort "sans lui dire un seul mot. C'était du travail bien fait".[27] So das Ritual - aber kann man wirklich sagen, das merkwürdige Verhältnis der beiden sei "un amour implacable et torride, sans ombre, sans recul, sans refuge"?[28] - Wer ist Anny? Der Name, vertrauliche Verstümmelung von Antoine, scheint sagen zu wollen, daß sie keine von den Andern ist und daß der erfahrungsunfähige Roquentin, blind für Unterschiede,

in Anny nur ein puppiges Bild seiner selbst in die Welt entließ. Trotz der Trennung läuft Annys Entwicklung parallel zur seinigen. Ihre vorübergehende Rückkehr, nach der sie vollends aus seiner Welt scheidet, zieht den Schlußstrich unter sein Leben 'vor der Illumination' durchs Absurde, und auf diese Illumination hin erscheint Annys neuerlicher und letzter Auftritt final inszeniert: "Anny n'est revenue que pour m'ôter tout espoir."[29)]

IV.

An sich ist die "Welt" ein unstrukturierter Brei. Vielmehr ist sie strukturiert nur in einer Hinsicht: "um die Leute zu täuschen". Und Roquentin lebte insofern "comme les autres gens",[30)] als er Historiker war. Er wirft seine Arbeit beiseite, weil er zur Auffassung kommt, Geschichtsschreibung sei "un travail de pure imagination" und "qu'on ne peut jamais rien prouver":[31)] Geschichte erscheint ihm als Fiktion, als willkürliche Synthesis von Einzelerkenntnissen, die selbst bloß willkürliche Synthesen sind, denen auf seiten der Existenz nichts entgegenkommt. Denn nicht nur sind die Geschehnisse unerkennbar: eigentlich geschieht im Leben garnichts. "Quand on vit, il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. ... Les jours s'ajoutent aux jours sans rîme ni raison, c'est une addition interminable et monotone."[32)] Die Vergangenheit, der Gegenstand historischer Forschung,

existiert nicht: "ce n'était plus qu'une image en moi, une fiction".[33]

Die endgültige Erleuchtung kommt in der öffentlichen Grünanlage. Sie kündigt sich an mit Verwirrung und allen Zeichen des Spaltungsirreseins: nichts ist mehr klassifizierbar oder vergleichbar, die Dinge verweigern sich der Subsumtion unter Begriffe, ja selbst der Benennung mit ihrem Namen. Die Wirklichkeit scheint zugleich total differenziert in eine chaotische Mannigfaltigkeit absoluter Individualitäten - und zugleich total undifferenziert, denn alle Unterschiede fließen für Roquentin zurück in einen hyletischen Brei, den er 'Existenz' nennt, "une confiture" und "ignoble marmelade".[34] "La diversité des choses, leur individualité, n'était qu'une apparence, un vernis. Ce vernis avait fondu, il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre."[35] Dies der Vorgang beim Versuch, die Dinge als einzelne ins Auge zu fassen. Der Versuch, die Dinge zueinander in Beziehung zu setzen, löst die gegenläufige Bewegung aus: jedes vereinzelt sich, "s'isolait, débordait".[36] Die Welt der Existenz beginne erst dort, wo die funktionelle Allgemeinheit endet. So lasse die Funktion zwar verstehen, was eine Wurzel im allgemeinen, "en gros" ist, nicht das mindeste aber von 'dieser Wurzel da'.[37] Alles Begriffliche entspringt, ohne jede Spur von Objektivität, leerer Willkür, deren einziges Gesetz die Angst der Schwachen ist, ihr feiger Versuch,

die fundamentale Absurdität alles Existierenden zu maskieren. Klar und distinkt ist nur die Fiktion. An die Stelle der Erkenntnis muß das begrifflose Erleben treten, dem ekstatisch die menschliche Welt zusammenbricht: die Faszination. Distanz und Diskurs werden ausgelöscht. "L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin: il faut que ça pèse lourd sur votre coeur comme une grosse bête immobile - ou alors il n'y a plus rien du tout,"[38] alles oder nichts. Der Anteil, den das Bewußtsein am Eintreten dieser "illumination"[39] hat, beschränkt sich auf eine Art Reinigungsritual: es muß sich zurückziehen aus allen menschlichen Verkörperungen, muß sich absichtslos machen und sprachlos. Erst wenn es die Eitelkeit alles Menschlichen erkannt, sich ganz zur Verfügung gestellt hat, bloße Passivität geworden ist, kann ihm der "scheußliche Genuß" der Faszination ("cette atroce jouissance"[40] geschenkt werden. Aber selbst dann erscheint das schlagartige Überwältigtwerden wie eine unberechenbare Gnadenwahl von seiten der Existenz. Was außerhalb aller Zeit so sich ereignet, ist eine paradoxe Seinseinheit: "J'étais la racine du marronnier. Où plutôt j'etais tout entier conscience de son existence."[41] Gedacht wird immer noch, aber ohne Worte: "sur les choses, avec les choses"[42] - das Denken soll total verdinglicht sein und die Dinge paradox subjekthaft. Die Unterschiede zwischen den Dingen wie zwischen ihnen und dem Bewußtsein

schwinden dahin. Am Ende ist bloß noch Existenz als solche bewußt, und die "atroce jouissance" enthüllt sich als Selbstgenuß: "La Nausée ... c'est moi."[43)]

Als Roquentin den Park verläßt, versichert er sich: "j'avais appris sur l'existence tout ce que je pouvais savoir,"[44)] "la clé de l'existence, la clé de mes Nausées, de ma propre vie."[45)] Schlüsselwort dieses Mysterienwissens ist die "absurdité fondamentale", "l'absolu ou l'absurde". Vage spürt R. - und durch ihn wohl sein Autor Sartre - daß 'absurd' ein Wort der Komposition ist, also auf Zusammenklang von Verschiedenem (mit der Möglichkeit des Mißklangs) gerichtet, sinnvoll nur auf dem Grund einer Harmonie-Erwartung, - aber er gibt dem Sprachlichen als solchem Schuld: "Absurdité: encore un mot; là-bas, je touchais la chose. Mais je voudrais fixer ici le caractère absolu de cette absurdité. Un geste, un événement dans le petit monde colorié des hommes - aber ist der so Redende kein Mensch mehr? - n'est jamais absurde que relativement: par rapport aux circonstances qui l'accompagnent. Les discours d'un fou, par exemple, sont absurdes par rapport à la situation où il se trouve mais non par rapport à son délire. Mais moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu: l'absolu ou l'absurde."[46)] Was Roquentin nun zur näheren Bestimmung des Absurden folgen läßt, sind Anthropomorphismen, die sinnlos würden, nähme man sie "aus der kleinen ge-

schminkten Menschenwelt" heraus. Alle diese Ausdrücke sind privativ und sagen eigentlich nur, es gehe weder ökonomisch noch juristisch noch grammatikalisch mit rechten Dingen zu. So wird das Absurde nacheinander bestimmt als "gratuité parfaite",[47] funktionslos, ohne Legitimation und Ursprung ("êtres sans origine"[48]), auf nichts reduzierbar und von nichts abzuleiten, nirgendwoher kommend und nirgendwohin gehend, schlagartig existiert 'es' und ebenso schlagartig existiert es nicht mehr. "L'essentiel c'est la contingence",[49] das konträre Gegenteil von Notwendigkeit, Rechtfertigung, Erfullbarkeit. - Wir bemerken, daß alle Behauptungen R.s sich darauf beschränken, andere Behauptungen (die einer naiven Metaphysik oder Theologie) zu bestreiten, insbesondere den Schöpfungsmythos, der die Welt als sinnvolles Geschöpf eines guten Gottes begreift. Alle Namen, die Antoine Roquentin der existenziellen Wahrheit gibt, sind Wörter der Enttäuschung, die an die enttäuschte Illusion fixiert bleiben.

Wie die Illumination sich durch Ekelerlebnisse ankundigt, so konstituiert sich die materiale Symbolik, mit deren Hilfe Sartre das Portrait der "Welt" entwirft, idiosynkratisch. Das Verfahren umgeht Diskursivität: in der Idiosynkrasie scheint das Verschiedene unmittelbar eins. Sie kennt keinen Fortgang, und die rationale Spannung, die sonst Bedeutungen innewohnt, scheint im Material vermieden. Ihre Funktion in Sartres Sprache ist die von Bedeu-

tungszwang.[50] Sartre setzt in LA NAUSEE vor allem Mischqualitäten, Aggregatzustände zwischen flüssig und fest und zwischen gasförmig und flüssig, organische Zersetzungsprodukte und primitive Tiere als beschwörende Zeichen ein. Die Welt der Existenz "ist" zähflüssig, klebrig, weich, träge, schielend, neblig, feucht, lau, rosig, süßlich, schleimig, schmutzig, schimmelig. Sie riecht säuerlich, faulig, nach Verwesung. Die Dinge in ihr verwandeln sich dem Seherblick Roquentins in Krabben, Spinnen, Schaben, Kellerasseln und in "des bêtes encore plus horribles".[51] Die idiosynkratischen Komplemente sind dem Bild der "Anderen Welt" vorbehalten.

V.

Roquentins letze Tagebucheintragung enthält einen Hinweis auf die Moral seiner Geschichte. "Ça pourrait même faire un apologue: il y avait un pauvre type qui s'était trompé de monde."[52] Worin besteht die Täuschung? "Il existait, comme les autres gens, dans le monde des jardins publics, des bistrots, des villes commerçantes et il voulait se persuader qu'il vivait ailleurs..."[53] Dies Anderswo ist das Reich der reinen zweckfreien Synthesis, der Kunst. Sie hat ihren Ort "de l'autre côté de l'existence, dans cet autre monde qu'on peut voir de loin, mais sans jamais l'approcher".[54] Doch die Fabel von dem armen Kerl, der sich in der Welt getäuscht hat, ist doppeldeutig, und der zweite Sinn steht quer zum ersten, offiziellen.

Der zweite Sinn ist so, wie wenn einer sagt, er habe sich in der Tür getäuscht, d. h. das falsche Zimmer betreten. Roquentins Ekel und Verzweiflung gilt der 'Falschen Welt', seine Sehnsucht der 'idealen', die er, solange er philosophische termini gebraucht, bestimmt wie Parmenides das 'Eine Sein'. Wir wenden uns hier zunächst, um Roquentins Sehnsucht zum Sprechen zu bringen, jener Art von 'materialer' Beschwörung zu, die wir die idiosynkratische genannt haben. Durch sie erscheint die Andere Welt im Unvermischten, in Härte, Strenge und Klarheit, Kälte und Reinheit. Sie ist trocken und unmenschlich. Sie ist anorganisch. Die Dinge dieser Welt sind luftig, geruchlos, metallisch oder kristallin, eindeutig und feststehend wie Minerale, "les moins effrayants des existants."[55] Leben sie, dann sind sie gleichsam knabenhaft-männlich, nämlich jung, fest, spielerisch. - Eine Jazzmelodie wird für Roquentin zum Symbol der Erlösung vom bloßen Existieren. "Souffrir en mesure",[56] im Takt zu leiden, ist die kuriose Moral der Saxophontöne, die weder ironisch noch tröstlich sein soll. Es erscheint Roquentin, daß dieser "kleine diamantene Schmerz" in beziehungslosem und wie von jedem Bedeutungszwang befreitem Autismus rotiert, sein eigener Mittelpunkt, mit nichts beschäftigt als mit sich selber. Roquentin schämt sich vor der Musik seiner selbst und alles Existierenden, denn "Elle n'existe pas".[57] In ihr als dem Jenseits aller Dinge, "inaccessible, tout

proche, si loin hélas, jeune, impitoyable et sereine il y a cette... cette rigueur",[58] die Roquentin bei den Dingen dieser Welt so vermißt. Sie ist "stählern" und füllt den Raum mit ihrer "metallischen Transparenz", "en écrasant contres les murs notre temps misérable."[59] Sie ist immer jenseits von etwas, "toujours au delà de quelque chose,"[60] zu fassen weder in der Schallplatte noch selbst in ihrem Erklingen, das ja als physikalischer Vorgang immer noch der diesseitigen Welt verhaftet ist. Die Töne "enthüllen" sie bloß. Sie erscheint "durch sie hindurch" (à travers), "je ne l'entends même pas."[61] Sie existiert nicht, aber sie hat das Sein, "Elle est,"[62] unbeweglich, immer sich selbst und immer "dahinter","hinter dem Existierenden, das von einer Gegenwart in die andere fällt".[63] Selbst ihr zeitlicher Ablauf ist noch zu vordergründig. Sie läuft nie ab, sie erklingt nie, verstummt nie, sie ist platonische Idee. Alles andere ist zuviel, wird es mit ihr konfrontiert (c'est tout le reste qui est de trop par rapport à elle[64]). Während jeder Moment, jeder Ton vergeht, "sich vernichtet," seinem Tode zueilt, "bleibt die Melodie die Selbe, jung und fest, wie ein Zeuge ohne Mitleid".[65]

VI.

LA NAUSEE ist ein Initiationsbuch. Es weiht ein in die Geheimnisse von Existenz und Kunst. Sein Gestus ist in einem der von Enttäuschung und von Illumination.

Es soll lehren, daß der einzige Weg, der vor Enttäuschung wie Betrug bewahrt, der Weg der radikalen Entmischung ist der beiden Welten, denen der Mensch zugehört: der Welt der Sinnhaftigkeit (die nicht existiert) und der Welt der Existenz (die absolut und für immer sinnlos ist). Das Verlangen nach Ordnung, Plan und Sinn soll sich befriedigen nur im jenseitigen Reich der Kunst um den Preis völligen Verzichts auf Wirklichkeit. Daß diese restlos unförmig und furchtbar ist, zudem ein Gefängnis ohne Ausweg - auch der Selbstmord erlöst nicht von der Existenz, wir erkennen in ihrer Beschreibung das Gegenbild zum Ewigen Leben - dies ist der Gehalt der existenziellen Prophetie von LA NAUSÉE.

Roquentin versteht sich, an einem der Höhepunkte seines "voyage au bout de tout", wie Jean Wahl LA NAUSÉE in Anspielung an Célines berühmten Titel genannt hat,[66] als Kassandra. Seine Botschaft lautet: fühlt euch nicht zu sicher! denn alles ist möglich, "Tout peut arriver".[67] "Une grande menace pèse sur la ville."[68] Die drohende Gefahr - sie ist schon Realität - ist dreifaltig: Momentaneität (alles Seiende ist restlos "verkrustet in seine Gegenwart", und "les choses sont tout entièrement ce qu'elles paraissent"[69]), Dekomposition (es gibt weder Kontinuum noch Totalität, die Körper- und Bestandteile machen sich selbständig) und Metamorphose (kein Seiendes ist oder bleibt, was es ist) sind die drei Momente des existenziellen Mysteriums, zugleich die stilistischen Prinzipien seiner

Verkündung.[70] Von einer Anhöhe auf die Stadt herabblickend, nun selber ein "Zeuge ohne Mitleid", hat er die Vision vom Untergang des regnum hominis, eine zusammenhängende visionäre Gegenutopie des Unheils:

Die "grande nature vague"[71] hat sich eingeschlichen in die Stadt - nichts, was nicht von ihr infiltriert wäre und - mit einem Wort des politischen Manichäismus _ unterwandert. Noch unterwirft sie sich den Menschen, scheint von Gesetzen regiert. Aber Roquentin-Kassandra weiß: ihre Unterwerfung ist nur Trägheit. Sie ist ohne Konstanz und ohne Gesetz. "Elle n'a que des habitudes et elle peut en changer demain. ... Cela peut arriver n'importe quand, tout de suite peut-être: les présages sont là."[72] Was wird sein? Verfaultes Fleisch wird sich blutspritzend durch die Straßen schleppen und ahnungslose Familienväter beim Spaziergang überraschen. Eine Mutter muß zusehen, wie der Pickel auf der Wange ihres Kindes aufplatzt: aus der Wunde wird ein drittes Auge ihr entgegenblicken. Die Kleidungsstücke der Leute werden an deren Leib sich in Lebewesen verwandeln; menschliche Zungen werden zu großen zappelnden Tausendfüßlern, die man nicht ausspucken kann, weil sie ein Stück von einem selbst sind, das man wird mit den Händen ausreißen müssen. Unzählige Dinge werden erscheinen, für die es noch keine Namen gibt. Und wer in seinem vertrauten Bett sich schlafen gelegt hat, der wird erwachen müssen auf bläulichem Grund inmitten eines Waldes

von Phallen, die weiß und rot gen Himmel stehen wie die Schornsteine im Industrievorort von Bouville.. "Eh bien oui!" ruft Roquentin aus, "Que cela change un peu, pour voir, je ne demande pas mieux."[73] Dann werden auch die Anderen mit einem Mal in Einsamkeit gestürzt, werden, ganz allein mit ihren schrecklichen Scheußlichkeiten, durch die Straßen irren, und zum Munde wird ihnen das Insekt, in das ihre Zunge sich verwandelt hat, heraushängen und mit den Flügeln schlagen. "Alors j'éclaterai de rire... et je leur crierai au passage: 'Qu'avez-vous fait de votre science? Qu'avez-vous fait de votre humanisme? Où est votre dignité de roseau pensant?'" - Und Roquentins Botschaft ist: eigentlich ist jetzt schon alles so furchtbar, wie die Kassandravision es ausmalt. Denn was immer kommen möge, es ist immer noch 'Existenz'. Fürchten soll man sich vor der überhaupt. Bezogen auf das, was sein sollte, sind alle je möglichen Existierenden unterschiedslos zuviel, Variationen immer der gleichen Ungeheuerlichkeit.

VII.

Es gibt kein Zwischending, Roquentins Gestus ist der des Entweder-oder. So kommt er, der den Humanisten vorwirft, sie hätten ein "repräsentatives" Menschenbild und der Mensch sei nur Symbol für sie, folgerichtig zu einer existenziellen Typologie: die Menschen verwandeln sich ihm in bloße Seinsmodi. Entweder sie zweifeln total, oder sie zweifeln nie. Entweder

sind sie Kassandra oder salaud. Was immer sie sind, sie sind es ausschließlich. Könnte Roquentin Max-Weber-Schüler sein und leben die Lyrismen und Prophetien von LA NAUSEE weithin vom eingangs beschriebenen Dualismus, der aus dem Verwerfen der Objektivität menschlichen Begreifens resultiert und alles Begriffliche ins Subjekt zurückverweist, so fängt er sich, wo er den nur als Verzicht legitimen Dualismus zum ontologischen hypostasiert, in einem aporetischen Zirkel, dem kaum ein Vertreter des Dualismus entgeht: der Satz vom Widerspruch erhält ontologische Geltung entgegen der Konsequenz aus seiner eigenen Hypostasierung zur Zweiweltenlehre, die seinen Geltungsbereich (wie den alles Logischen) strikt auf die "Andere" (nichtexistente, fiktive) Welt einschränkt. Im Roman - und schon in der zugrunde liegenden Metaphorik - äußert sich das Trennungsdenken als gänzlicher Mangel an Humor. Roquentin, der große Verächter bourgeoiser Selbstgerechtigkeit, projiziert unablässig: immer die Andern sinds.

So interpretierend haben wir die Grenze zwischen dem Autor Sartre und seiner Romanfigur überschritten, die Projektionen gehen zu Lasten des Autors. Die Beziehung zwischen Roquentin und dem "Autodidakten" ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich. So verächtlich Sartre die Gegenfigur zu Roquentin, die "den Humanismus" symbolisieren soll, abfertigt, ergibt sich doch eine merkwürdige Symmetrie. Beide fetischisieren die Literatur, und Roquentins letzter

Tag in der Stadtbücherei von Bouville ist auch der letzte des Autodidakten. Roquentins Notiz, "avec l'Autodidacte on n'est jamais deux qu'en apparence",[74] gewinnt einen überraschenden Doppelsinn. Unter beider Blick geht Individualität verloren. Für den Autodidakten werden die Menschen, die genau anzusehen er sich scheut wie Thomas Manns kläglicher Tristan, zu Symbolen. Für Roquentin, der durch sie hindurchblickt, erstarren sie zu schemenhaften Typen. Wie verhält es sich mit der Päderastie des Autodidakten, deretwegen er aus der Stadtbücherei ausziehen muß? Wir erinnern uns, daß in der materialen Symbolik und der Metaphorik Roquentins das Weibliche horrifiziert wird, das Knabenhafte aber mit der ersehnten "Anderen" Welt verknüpft. Und wir werden die Vermutung wagen dürfen, daß erst die Synthese der konträren Figuren eine in ihrer Ambivalenz plausible Gestalt ergäbe, die vielleicht sogar den geheimen, dem Autor selber unzugänglichen Sinn dieser "suite de coïncidences et de quiproquos que je ne m'explique pas"[75] an den Tag brächte.

Daß ein ähnliches Zusammenfallen der Gegensätze wesentlich ist für Faszination wie Idiosynkrasie überhaupt, ist uns kein unvertrauter Gedanke. Roquentins Protokolle halten dies Ineinanderübergehen der Gegensätze fest: "le désir, le dégoût"[76] wechseln unvermittelt miteinander ab oder fallen zusammen zu "un petit bonheur de Nausée".[77] Vielleicht ist der phantasierte Aufstand der Natur als einer

des gewaltsam Verdrängten zu verstehen. Vielleicht auch die Ausscheidung alles Ichhaften, Persönlichen aus der Dynamik einer uneingestandenen Verdrängung. Am Ende schlüge der Prozeß der Tabuierung und Ausscheidung jeder Bestimmung (weil noch zu natürlich) in sein Gegenteil um: die totale Herrschaft einer Natur, der aller Geist ausgetrieben ist. Roquentin genießt den Horror, nachdem er Genuß horrifiziert hat. An der letzten Station der Initiation ist er ein Niemand geworden, der alles Was und Noch-nicht abgebaut hat, dessen Ich erloschen ist, bloßes, sich perpetuierendes Bewußtsein. "Personne ne l'habite plus."[78] Dies ist das Ziel der Reinigung. "Je savoure cet oubli total où je suis tombé",[79] notiert er kurz zuvor. Aber sein Neid gilt der schwarzen Sängerin von "Some of these days..." und dem jüdischen Komponisten. Sie sind gerettet, "sauvés", denn "ils se sont lavés du péché d'exister",[80] da sie sich, wie die deutsche Umgangssprache sinnfällig wiedergibt, "auf einer Schallplatte verewigt" haben. Roquentins Ichvergessenheit, sein Bücherwissen um den Sinn der Existenz ("c'est qu'elle est conscience d'être de trop"[81]), sind erst die Vorstufe zur möglichen Rettung. Sein Irrtum, meditiert er, war es, Geschichte schreiben zu wollen. Nunmehr wird er, der vollends aufgeklärte, eine andere Art von Literatur machen, noch weiß er nicht welche - "mais il faudrait qu'on devine, derrière les mots imprimés, derrière les pages, quelque chose qui n'existerait pas, qui

serait au-dessus de l'existence".[82] Sie müßte "schön" sein und "hart wie Stahl" - "et qu'elle fasse honte aux gens de leur existence".[83] Nur ein solches Buch vermöchte es, der Vergangenheit von seiner Klarheit mitzuteilen und sie zu erlösen. "Alors peut-être que je pourrais, à travers lui, me rappeler ma vie sans répugnance."[84] - Wir erkennen darin eine Formel für Glück. Denn "Glücklich sein heißt ohne Schrecken seiner selbst innewerden zu können".[85]

3. Kapitel:

D i e M a u e r .

Zur Kritik der Metaphorik des Absurden

I.

Der Rückzug in "machtgeschützte Innerlichkeit" (Thomas Mann) hatte Erfahrungen auf Gestalten des Intérieur reduziert. So fand Dilthey sich eingeschlossen in "Wände von Tatsächlichkeiten, die wir nicht durchbrechen können"[1] und die Wirklichkeit empfand er als eine "Gewalt, die uns ganz umfängt, ein Netz, dessen Maschen nichts durchlassen".[2] Es ist, als seien die Subjekte, die im Intérieur zwar gefangen, jedoch zuhause gewesen waren, inzwischen auf die Straße gesetzt worden. Die Vier Wände erscheinen aber, von außen gesehen, als Mauern. H. Kuhn drückte den Sachverhalt mit Hilfe eines metaphorischen Wortspiels, das schon dem Wort 'Freiheit' den Situationsnamen entlocken soll, so aus: "Der Existentialist findet sich wahrlich 'im Freien'. Ob aber die umschließenden Mauern, die er hinter sich gelassen hat, Gefängnis oder Schutzwall waren, bleibt eine noch unbeantwortete Frage."[3] Kaum ein metaphorischer Zusammenhang verbindet so durchgängig die verschiedensten modernen Werke, die, sei es dichterisch, sei es philosophisch, "Absurdes" zur Darstellung bringen, wie der, dessen Bilder sich um das zentrale Bild der "Mauer" ordnen. "Le mot traduira l'obsession", glauben wir mit Baudelaire.[4] Wir vermuten aber auch, gerade im metaphorischen Stereotyp - um eine Metapher zweiten Grades zu gebrauchen: eine Gefangenschaft zu entdecken, aus der es den Gedanken auszulösen gilt. Denn wo der Gedanke sich von einem Bild so faszinieren

läßt, daß er dieses sich zu substituieren beginnt, hat er sich einem Gedankendinge gefangen gegeben, das nun mit dem Anspruch, die Wirklichkeit selber zu sein, auftritt. Wo das Denken vor einem Bilde resigniert, kommt es zu einer Art von metaphorischer Inflation. So wuchert die Bildersprache von Gefängnis und Schwere im dichterischen Werk von Saint-Exupéry[5] und Max Frisch,[6] aber auch im philosophischen von Camus und Sartre. Dabei ist das Bild der Mauer nicht eindeutig. Gemeinsam ist allen seinen Beschwörungen nur dies: als Symbol zu dienen für Widersinn, und mit Unlust behaftet zu sein. In der Bestimmung des Widersinns und im lehrhaften Ziel seiner Beschwörung im Bild entfaltet sich die Differenz. Am Bild der Mauer orientiert sich eine erste Unterscheidung: kann und soll die Mauer durchbrochen werden[7] oder symbolisiert sie ein Unabänderliches? - Wenn Ernst Jünger eine "einfache Wahrheit ... durch Beschreibungen mit papierenen Wänden verstellt" sein läßt,[8] dann mit dem Anspruch, diese Wände zerrissen und den Blick auf die Sache selbst gerichtet zu haben. Papierne Wände heißt hier soviel wie bornierter Rationalismus, Wände erscheinen als schimpfliche Metapher für Trug, wie der Schwache ihn braucht, papieren für intellektuell. Wenn Nietzsche in seiner "Kritik der bisherigen höchsten Werte" in diesen eine "Psychologie der Verhinderung, eine Art Vermauerung aus Furcht" am Werke sieht,[9] so ist diese "Vermauerung" ebenso verständlich wie abänderlich

gedacht. In diesem Sinne läßt Theodor Lessing seinen Eucholos (man könnte übersetzen: Jasager) über Goethe reden: "er war stark genug, ohne Wände zu leben."[10] Freilich kennt Lessing ein Umschlagen abstrakter Freiheit in Unterwerfungssucht bei einem Denken, das seine grenzenlose Beweglichkeit durch überfliegendes Preisgeben der Sache erkauft hat. "Nie kann dieses Gehirn im Leben etwas vorfinden", bemerkt er über Simmel, "das es nicht übersähe;(übersehen im schrecklichen Doppelsinn des Wortes). ... Er wandert ahasverisch durch die Welt. Nicht dem Manne im Schatten gleich, sondern der Schatten selbst! Reflex aller Dinge, selbst ohne Dinglichkeit. Voll Sehnsucht nach einem Glauben, einem Wahn, als nach dem Gefängnis, das den Unbegrenzten mit festen Mauern umsichert."[11] - Eine solche Umsicherung mit festen Mauern findet sich paradox in den neueren Philosophien des Scheiterns. Freilich wachsen die Mauern ins Mythische, und sinnlos wäre, sie abbauen zu wollen, da mit ihnen ja gerade die Sinnlosigkeit alles Bauens ins Bild treten soll. So ist nach Berdjajew "Der Mensch ... von Schreckensangst erfüllt, sobald er sich durch das Leiden an eine Mauer gedrängt sieht, hinter der das Nicht-Sein, die Leere und das Nichts sind",[12] ihrerseits mythischen Subjekten gleich. Und nach den Worten eines Exegeten erscheinen bei Jaspers die sogenannten Grenzsituationen: "das Schuldigwerden und das Sterbenmüssen als Wand, an die wir stoßen und an der wir scheitern, so jedoch, daß eben dieser Zu-

sammenbruch unser 'übersinnliches' Ich zu entschiedener Selbstverwirklichung zu bringen vermag."[13] In diesen, immerhin 1933 in Deutschland geschriebenen Sätzen, erscheint also das Dasein der Menschen als schicksalhaft umbaut - man weiß nicht, von welcher Macht - mit einer Wand des Widersinns, gegen die zu protestieren erst eigentlich widersinnig, an der zu zerbrechen eigentlich sinnvoll sein soll.

II.

1939 erschien Sartres Novellenband, der den Titel trägt: Die Mauer. Die Novelle gleichen Titels spielt im spanischen Bürgerkrieg, und 'Mauer' scheint hier durchaus realistisch gemeint als die Mauer, an der die zum Tode Verurteilten erschossen werden. Tom, einer der Todeskandidaten, stellt sich vor, wie es sein wird, wenn die acht Gewehre des Hinrichtungskommandos sich auf ihn richten: "Je pense que je voudrai rentrer dans le mur, je pousserai le mur avec le dos de toutes mes forces, et le mur résistera, comme dans les cauchemars."[14] Die Wand, an die man gestellt wird, an der man am Ende ist, in die Enge getrieben, kommt nicht selbst in den Blick, sondern nur als phantasiert von den zum Tode Verurteilten. Ort dieser Vorstellungen und Reflexionen ist das Gefängnis. Auch Pablo Ibietta, das erzählende 'Ich', antizipiert "vielleicht zwanzigmal hintereinander" seine Hinrichtung. "Ils me traînaient vers le mur, et je me débattais; je leur demandais pardon."[15]

Die Mauer, dieses Skelett menschlicher Konstruktionen, nimmt die Stelle des Knochenmannes ein: an ihr wird gestorben, sie ist Sinnbild. Sie bezeichnet den Blickpunkt des Todes aufs Dasein. Pablo ruft sein ganzes Leben in die Erinnerung und denkt: "C'est un sacré mensonge."[16] Man kann die Dinge ernst nehmen, wie Pablo es gleich jedermann tat, nur, wenn man sich über seine Sterblichkeit hinwegtäuscht: "je prenais tout au sérieux, comme si j'avais été immortel."[17] Die Mauer vor Augen glaubt er zu wissen, er sei bislang einem falschen Zauber aufgesessen - "Mais la mort avait tout désenchanté",[18] der Tod entzaubert das Leben. Indifferenz ist die Haltung dessen, der auf den Tod wartet. Zeit spielt keine Rolle mehr, und alles ist egal, "quand on a perdu l'illusion d'être éternel."[19] Ausgenommen erscheint nur das "Fleisch" aus der allgemeinen Indifferenz. Während der Tod den Verurteilten Pablo nicht mehr schreckt, schreckt ihn sein eigener Körper und, in der Vorstellung, der Körper seiner Geliebten: "j'avais horreur de mon corps",[20] "et je ne sentais plus rien qu'une espèce de pesanteur, une vermine énorme."[21] Dieser Horror gehorcht der allegorischen Logik: im Bilde des Todes ist widerwärtig, was noch lebt. Der Zwang der Allegorie verlangt die Unterdrückung von Empfindungen und Regungen des Leibes - "Je veux mourir proprement!".[22] - Man verspricht Pablo das Leben unter der Bedingung, daß er seinen besten Freund und politischen Mitkämpfer, Ramon Gris, preisgibt. Warum wird

Pablo kein Verräter? Ist nicht vor der Mauer alles egal? - "aucune vie n'avait de valeur. On allait coller un homme contre un mur et lui tirer dessus jusqu'à ce qu'il crève: que ce fut moi ou un autre c'était pareil. Je savais bien qu'il était plus utile que moi à la cause de l'Espagne et de l'anarchie: rien n'avait plus d'importance."[23] - Aus bloßer Laune und Obstination, so will es der Bericht, bleibt Pablo standhaft. In der Meinung, Ramon Gris verberge sich woanders, schickt er, um sich eine Farce mit ihnen zu machen, die Faschisten auf den Friedhof. Der fatale Zufall will es, daß die Häscher dort, an der anderen Stätte des Todes, den Gesuchten finden und umbringen. So erfährt Pablo das Scheitern auch noch seines letzten, ganz spielerischen und bewußt sinnlosen Verhaltens. Indem so seine Farce sich als schicksalhaft erweist, wird, im Mauerbilde des Todes, vollends alles zur Farce. Pablo, damit endet die Novelle, lacht Tränen und lebt vorerst weiter. Das Sinnbild saugt mit Pablos Leben die ganze Welt in sich auf. "In-der-Welt-sein" heißt an der Mauer stehen.

III.

In seinem Essay über den Sisyphos-Mythos überschreibt Camus ein Kapitel "DIE MAUERN DES ABSURDEN". Der Tatbestand ist dieser: der Mensch sucht, fragt, will, und "die Welt" schweigt. Dieses Schweigen oder die Tatsache, daß die Welt absolut unpassend ist für den

Menschen, - ist die "Mauer". In Wahrheit ist, worüber alle Rationalismen hinwegtäuschen sollen, der Geist "angekettet",[24] er kann nicht aus sich hinaus. Welt und Geist sind absolut disparat. "Etranger à moi-même et à ce monde, armé pour tout secours d'une pensée qui se nie elle-même dès qu'elle s'affirme, quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête se heurte à des murs qui défient ses assauts? Vouloir, c'est susciter les paradoxes."[25] Das Bild ist antikisch: Eroberungsdrang rennt gegen Mauern, und die Mauern trotzen. Das Bild schießt weit über das Gedankenziel hinaus, denn dieses heißt nur Disparatheit. Es treibt ins Mythische einer antithetischen Zweiweltenlehre, die vom bloßen Aneinandervorbei des von Camus begrifflich formulierten Dualismus wohl zu unterscheiden ist. "Wir haben ohne die spanische Wand des Ewigen und Göttlichen zu leben, die das Absurde verbirgt", referiert Liselotte Richter diesen, gleichsam offiziellen Aspekt des Camus'schen Denkens.[26] Wir folgen hier der Metaphorik, die in eine andere Richtung drängt, nämlich zur Aufrichtung einer andern spanischen Wand, die der alten als Negativ nachgebildet ist. Schienen in unserem Beispiel die Mauern des Absurden, einer Stadtmauer gleich, von außen berannt zu werden, so schließen sie sich im nächsten Bild zu Gefängnismauern: "passion essentielle" des Menschen sei seine Zerrissenheit zwischen dem Bedürfnis nach Vereinigung und der "vision claire

qu'il peut avoir des murs qui l'enserrent".[27] Die ganze Anlage ist von verhängnisvoller Zweckmäßigkeit, denn "Tout est ordonné pour que prenne naissance cette paix empoisonnée que donnent l'insouciance, le sommeil du coeur ou les renoncements mortels".[28] So scheinen Finalität und Konstruktion im Sprachkörper eines Denkens auf, das beide als leere Gedankendinge radikal zu verwerfen vorgibt.

IV.

Erscheinen Mauern bei Camus als Metapher für die disparate Getrenntheit von Subjekt und Objekt, so symbolisieren sie bei Sartre zumeist Objektivität schlechthin. So wird in den WEGEN DER FREIHEIT ausgemalt, wie das Meer am Horizont aufsteigt "comme un mur sans espoir".[29] Stereotyp kehrt dieses Bild wieder, als die Rede von den beiden Weltkriegen ist: der Ausbruch des Zweiten habe die Jahre zwischen den Kriegen nachträglich ihrer Zukunft beraubt und sie seien jetzt bloß noch "un nombre fini de journées comprimées entre deux hauts murs sans espoir ".[30] Aber nicht erst zwischen den Kriegen sind die Menschen eingemauert, "In gewissem Sinne ist jede Situation eine Mausefalle, überall Mauern", schreibt Sartre bald nach Ende des Zweiten Weltkrieges.[31] Freilich erscheinen als solche Mauern nicht nur zerstörerische Ereignisse der Geschichte und hemmende Institutionen und Zwänge der Gesellschaft, sondern die Gesamtheit des Ansichseienden überhaupt. So

heißt es in DAS SEIN UND DAS NICHTS von der Negation, sie müsse gedacht werden "comme invention libre, il faut qu'elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserre".[32] An anderer Stelle vergleicht Sartre das "en-soi dévoilé" - wir übersetzen: die objektive Wirklichkeit - mit einer "immensen und monotonen Mauer", deren Ende nicht abzusehen ist, und an der die Menschen entlangleben.[33] Das Bild schwankt von dem eines geschlossenen Horizonts der Dinge zum Bild des labyrinthischen Systems von Mauern oder des Gefängnisses. In der CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE heißt es von den Dimensionen und materialen Momenten eines 'bestimmten' Menschenlebens, sie bildeten die jeweils insgesamt gegebene Totalität, in die dieses Leben eingeschlossen bleibt, "l'homme est enfermé dedans, il ne cesse d'être lié à tous ces murs qui l'entourent ni de savoir qu'il est emmuré. Tous ces murs font une seule prison et cette prison, une seule vie, un seul acte."[34] Das Mauerhafte soll also nicht bloß für die äußere Wirklichkeit gelten, es greift auf die innere über und meint die Selbst-Bestimmung des Menschen, überhaupt seine Bestimmtheit: daß er ein bestimmter Jemand ist, der eine Rolle ausfüllt, 'Etwas' ist. Wir erinnern uns, daß Sartre Endlichkeit des Menschen sehr genau von seiner Sterblichkeit unterscheidet: "l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul."[35] Das Eingemauertsein bestünde demnach in dem Zwang, ein bestimmter Einzelner werden zu müssen, statt im Bereich des ab-

strakt Möglichen als unbestimmtes Zwischenwesen gleichsam im Plural zu verharren. Konsequent erscheinen die Bestimmungen als Mauern, in denen das ursprünglich Wesenlose gefangen ist. So graut es Mathieu vor dem Gedanken, ein Kind - das ist: einen zukünftigen Gefangenen mehr gezeugt zu haben. "Un gosse: une conscience de plus, une petite lumière affolée, qui volerait en rond, se cognerait au mur et ne pourrait plus s'échapper."[36] Sich selbst betrachtend, erschrickt er bei dem Gedanken, ein bestimmtes Leben zu haben. "Lentement, sûrement, au gré de mes humeurs, de mes paresses, j'ai sécrété ma coquille. A présent, c'est fini, je suis muré, moi partout..."[37] Und Roquentin, der isolierte Müßiggänger, versucht sich zu reinigen vom Sündenfall der Bestimmtheit, in der Subjektives und Objektives vereinigt sind. Er betreibt die konsequente Entmischung der beiden Welten, bis am Ende alles Dinghafte im Bilde der Mauern zusammenfällt, zwischen denen das ich-los gewordene Bewußtsein sich leer perpetuiert und doch immer noch "zuviel" ist. "Lucide, immobile, déserte, la conscience est posée entre les murs; elle se perpétue. Personne ne l'habite plus. Tout à l'heure quelqu'un disait moi, disait ma conscience. Qui? Au dehors il y avait des rues parlantes avec des couleurs et des odeurs connues. Il reste des murs anonymes, une conscience anonyme. Voici ce qu'il y a: des murs, et entre les murs, une petite transparence vivante et impersonnelle."[38] In L'ETRE ET LE

NEANT erscheint ein ähnliches Bild in der Beschreibung der Indifferenz als Grundhaltung gegenüber Anderen. Freilich ist hier ein Verhalten, dem alles, was nicht das eigene leere Bewußtsein ist, zur Mauer wird, kritisch dargestellt als der enttäuschte Versuch, sich blind zu machen gegenüber Anderswem, eine Art "faktischen Solipsismus" zu leben, der auf einer verkrampften Fiktion von Einzigkeit aufbaut: "j'agis comme si j'étais seul au monde; je frôle 'les gens' comme je frôle les murs, je les évite comme on évite des obstacles..."[39] Im AUFSCHUB läßt Sartre zwei Fußgänger in der rue Royale zusammenstoßen, um dann aneinanderzumontieren, wie im Bewußtsein eines jeden dieser kurze, folgenlose Zusammenstoß sich spiegelt. Effekt dieser Montage ist eine Art immanenter Kritik. Joseph Mercier, ein mickriger Professor der Naturgeschichte, stößt aus Versehen gegen Brunet, den kommunistischen Funktionär und Helden Sartes. Der Zusammenstoß erfolgt, weil Prof. Mercier nur auf den Boden schaut, um die "mitleidlosen Gesichter" der Andern nicht sehen zu müssen. "Was für ein Schrank!" denkt der verstörte Professor über Brunet, und Sartre entfaltet das Ressentiment seiner Figur in folgenden Worten: "C'était une armoire, un mur, une de ces brutes insensibles et cruelles ... qui prennent les femmes et la vie à pleines mains et qui marchent droit vers leur but en vous envoyant dinguer contre les vitrines."[40] Ähnlich sagt der schwächliche Pazifist Philippe zu einem kommunistischen Arbeiter,

den er nicht davon abbringen kann, gegen die Nazis in den Krieg zu ziehen: "Vous êtes comme les autres, vous êtes un mur."[41] Scheint der Sartre der letzten drei Zitate einer Kritik der Mauer-Metapher sehr nahe zu kommen, indem er sie als Projektion aus kraftloser Enttäuschung deutet, so sind solche Stellen freilich selten. Als "Mauern, die niemals an sich zweifeln" zeichnet er, gewaltsam typisierend, viele seiner Figuren, oft "die Leute" schlechthin. Ziel solcher Typisierung ist es, Eindeutigkeit, restlose Gleichschaltung mit der Dingwelt erscheinen zu lassen, wo in Wirklichkeit, wie wir kritisch einwenden, Ambivalenz herrscht. In LA NAUSÉE wird das Bekenntnis des "Autodidakten" zum Humanismus so beschrieben: "Ses traits laissaient paraître une lourde obstination; c'est un mur de suffisance."[42] Statt dem "Mur sans espoir", der Einmauerung der Menschen in Hoffnungslosigkeit, erscheinen jetzt die Menschen, die noch hoffen, selber als Mauern. Hoffnung aber ist immer noch eine Weise von Vermischung, von Sich-einlassen mit der Welt, und es ist, als wolle Sartre gerade dieses Sich-einlassen brandmarken. Mauer zu jemandem zu sagen, hieße demnach, ihn der Weltverfallenheit zu beschuldigen, wie die Gnostiker ihn einen kosmikos genannt haben wurden. In diesem Sinne verfaßte ein junger Autor, bemüht, die Camus'schen Ideen übers Absurde in Deutschland zu propagieren, den sonderbaren Titel "Parteigänger des Absurden", als welche er diejenigen bestimmte, die "die Absur-

dität um sich greifen lassen, ohne Notiz davon zu nehmen".[43] Sich auf die Berliner Mauer berufend, konstatiert derselbe Autor: "Das Absurde ist wirklich. Eine begründete Hoffnung auf den ordnenden Einfluß der Vernunft gibt es nach alledem nicht."[44] Wer dennoch auf die Vernunft baut und hofft, ist Parteigänger des Absurden, und "schlafwandelnd ins Verderben" treiben "die Ideologen, ausgelaugten Rationalismus auf den Lippen".[45] - Sartres Orest projektiert, wenigstens metaphorisch, sich in eine Hacke zu verwandeln und die "Mauern" entzwei zu schlagen. Er deutet auf seine Heimatstadt hinab und spricht zu seiner Schwester: "Viens, Electre, regarde notre ville, ...elle me repousse de tous ses murs, de tous ses toits, de toutes ses portes closes. Et pourtant elle est à prendre... Je deviendrai hache et je fendrai en deux ces murailles obstinées, j'ouvrirai le ventre de ces maisons bigotes..."[46] - Es ist als hätte ein Westberliner Schriftsteller die Gewaltsamkeit einer solchen Mauer-Metaphorik sich ad absurdum führen lassen wollen. Als eine Art Kassandra will er seiner Stadt das unheilvolle Los deuten. Er macht sich auf, "quer durch die Höfe, quer durch die Häuser",[47] mit Spitzhacke und Sprengstoff, den Weg zur Aufklärung über die Erstarrungsgefahr zu finden. Er wendet Gewalt an, denn "auf dem Weg ins Verantwortungszentrum der Stadt ist Rücksichtnahme verfehlt. Aufreißen will ich die Türen, durchbrechen die Mauern, umlegen die Zäune: ebenso geradlinig, wie ich

meinem Gewissen befehle zu sein, sei auch mein Weg zum Gewissen der Stadt."[48] Der Autor entbindet, der Logik der Metapher folgend, Befehl und Gewalt, und seine Sprache und Bildfolge sind doppeldeutig. "Abplatzen soll er, der Putz von den Wänden der steinernen Stirnen, rissig soll werden, was glatt ist und strahlt; zu lange sind die Mauern ohne Zeichen geblieben, nun kommen Zeichen und Bedeutung zugleich."[49] Zeichen und Bedeutung fallen zusammen im Resultat: der Zerstörung. Er sprengt eine Lücke in die Mauer und hält, "noch während ringsum Steinsplitter fallen", Ausschau, "um durch die Mauerlücke hindurch die nächste Mauer abzutaxieren... Doch es ist keine Mauer zu sehen, auch keine Gasse, kein Haus; nur rostroter Sand und welke Hederichfelder breiten sich meilenweit aus -: die Steppe."[50] Die mit Gewalt 'gezeichnete' Mauer enthüllt als zerstörte, was sie den Menschen bedeutete: Schutz, wenngleich fragwürdigen, vor der totalen Zerstörung.[51] Es wäre besser, heißt die Lehre der Fabel, bessere Mauern zu bauen anstelle der labyrinthischen, als Mauern schlechthin zu perhorreszieren.

V.

Ernst Blochs Ontologie des Noch-nicht-Seins basiert auf einer tendenziellen Identität von Mensch und Natur. 'Sinn' erscheint jetzt als etwas heikel Historisches, das unterm Risiko des Mißratens zum manifest Absurden, mühevoll und am Leitfaden der Hoff-

nung sich langsam herausarbeitet. Sinn ist dieser Philosophie also nicht einfach Identität, wohl aber deren Werden, "wogegen ein bloßes Ansich der Natur, an dem weder Subjekt noch Objekt statthaben, eher zu Sartre führt, das ist: der Welt als disparater Steinwand um die Menschen, als zum Marxismus."[52] Wo, um Hegels Formel abzuwandeln, Identisches und Nichtidentisches sich zu historisch-problematischer Identität vereinigt haben, dort muß Sartre, dem der Mensch wesentlich Nichtidentität ist, die vereinigten Elemente auseinandertreiben. Vermischung gilt diesem Denken als Verrat. Ihre Produkte werden dem schlechthin Anderen zugeschlagen. Im Bild der undurchdringlichen, starren, unansprechbaren Mauer wird dieses veranschaulicht. Zwar ist ohne 'Etwas' der Mensch nicht denkbar und ist dieses die Bedingung für seine Möglichkeit, aber das 'Etwas' ist ebensosehr die Trennwand, die ihn von seinem eigentlichen Wesen abschließt. Das Bild der Mauer steht für zwei widersprüchliche, aber komplementäre Tatbestände: für Objektlosigkeit als dem innerhalb der Mauern gefangenen nichtigen Subjekt; und für Verdinglichung als dem gleichsam verbauten Subjekt, das die Differenz verraten hat. - Das Bild fordert doppelte Kritik. Zum einen gilt es, systematisch am funktionellen Aspekt der Metapher anzusetzen, zum andern, die Metapher selbst nach der Seite ihres Stoffes hin kritisch zu befragen. Die funktionelle Kritik wird sich der dualistischen Grundlegung von

Sartres Philosophie zuwenden und ihre Blindheit gegenüber allem Prozessualen dartun, die sie auf absolut Unmittelbares verweist, da in ihrer Konstruktion keine Vermittlung trüge. "But a philosophy without the thought process among its primary postulates is bound finally to erect prison walls around the potentialities of immediate experience."[53] Wir schlagen hier den zweiten Weg ein und fragen: wieso gerade diese Metapher und keine andere? aber auch: wie mußte die 'Sache selbst' zugerichtet werden, bis sie sich für den metaphorischen Zweck eignete? schließlich müssen wir unser Augenmerk richten auf das, was man den metaphorischen Überschuß nennen könnte. Auf eine Formel gebracht, verstehen wir darunter die Richtung, in der eine Metapher übers Ausdrucksziel hinausschießt. Dieser 'Überschuß' entstammt ihrer materialen Herkunft. Indem er scheinbar sich gegen die metaphorische Verwendung sperrt, hängt er doch eng mit den Motiven für die Übertragung der Sache ins Bild zusammen. - Es scheint sich von selbst zu verstehen: Mauern sind etwas Widerwärtiges,[54] und die Wege, die zu ihnen führen, sind Sackgassen. Etwas Doppeldeutiges, einmal Heim wie Gefängnis Ermöglichendes, scheint einfach geworden zu sein. Diese Vereinfachung des Phänomens ist historisch; sie betrifft die gesellschaftlichen Mittel und Konstrukte allesamt. Den immer ohnmächtigeren Einzelnen erscheinen sie als "ronde infernale des moyens ... des moyens d'acquérir des moyens",[55] als höllisches Gegenreich

der Produkte. Das Bewußtsein wird immer unfähiger, mangelnde Kontrolle, fehlende Planung, also gesellschaftliche Verhältnisse, als Bedingung für die Möglichkeit dieses "Aufstandes der Mittel" zu begreifen. Stattdessen verwandeln die Produkte und Werkzeuge selbst sich ihm in Symbole und Agenten des Bösen. Nun werden die Mauern angeklagt, als hätten sie die Menschen gefangen gesetzt. Ähnlich geht es in Deutschland mit dem Wort Verwaltung. Wo die Gesellschaft für falsche Zwecke verwaltet wird, auch ohne Möglichkeit des Einspruchs, da wendet der Protest sich gegen Verwaltung überhaupt. "Verwaltet" wird zum Fetischwort. Ein Wort desselben Zusammenhangs ist das Wort Bürokratie, das gleichfalls zum Fetischwort zusammenzuschrumpfen tendiert, als käme es nicht darauf an, wer im Büro sitzt und zu welchem Zwecke und wie, auch von wem kontrolliert er Anweisungen erteilt, sondern als entspränge das Übel dem Umstand, daß vom Büro und nicht etwa vom Sattel aus regiert wird. Da die Produktionsgeschichte rückgängig zu machen auch ein solcher Protest nicht im Ernst sich vorsetzt, resigniert er zu einem allgemeinen Pessimismus. Derartige Bilder und Protestwörter entstammen der Ungeduld, aber auch der Sucht, in immer abstrakteren Verhältnissen ein Unmittelbares, Anschauliches zu haben, um Geschichtszeit abzukürzen, Hier und Jetzt irremediablen Unheils. Freilich geht auch ein guter Schuß Untergangsgefühl einer absteigenden Schicht kulturell Privilegierter in diese enttäusch-

te Ungeduld ein, vielleicht auch instinktive Abwehr eines Begriffs, der ihre Existenz nicht länger legitimierte. So werden die Mittel haftbar gemacht für Zustände, deren Ursachen im Bereich der Zwecksetzungen und gesellschaftlichen Organisationsform zu suchen wären. Sodann werden die Mittel isoliert angesehen: die Mauern, die bei der Bildübertragung auftauchen, zeigen nicht, wozu sie nützen sollten - es sei denn als Gefängnismauern. Aber meist tauchen sie auf ohne Geschichte und menschlichen Zweck, gleich Ruinen eines vorgeschichtlichen Gebäudes,[56] dessen einstiger Sinn dem späten Betrachter verschlossen bleibt, dem sie nur eines verkörpern: Konstrukte des Widersinns. Im Bild leugnen die Mauern ihren Charakter, Fabrikat zu sein: als gälte es, die Frage zu unterdrücken nach den Umständen, in denen das Sinnvolle sinnwidrig wurde, - oder die genauere Frage nach den Verhältnissen, in denen es für bestimmte Interessen sinnvoll war, anderen eine sinnwidrige Konstruktion entgegenzustellen: Zwingburg und Gefängnis. Statt zu sagen: das Gebäude ist noch nicht richtig konstruiert, sagt man, enttäuscht an Konstruktion überhaupt: jedes mögliche Gebäude ist ein Gefängnis. Wir erinnern uns an eine ähnliche Gleichsetzung, auch sie ein Widerwärtiges gegen Anziehendes ausspielend: die pauschale bildhafte Gleichsetzung alles Lebendigen und des körperlich-Natürlichen an den Menschen mit Ungeziefer. So hatte Pablo Ibietta, der Mauer entgegensehend, den "Eindruck, an ein riesiges Ungeziefer

gefesselt zu sein",[57] nämlich an seinen eigenen Leib. In Sartres Werk wimmelt es von derartigen Tierbildern. Selbst ein abstrakter Begriff wie der von Mitteln entgeht nicht der Verwandlung in Maueraseln: "Quand les fins s'éloignent, quand les moyens grouillent à perte de vue comme des cloportes."[59] Ähnlich dienten der Gnosis - etwa bei Marcion, wie wir von Tertullian wissen[60] - Heuschrecken "zur verächtlichen Repräsentanz der Schöpfung".[61] - Alle derartigen stimmungmachenden Bilder, Mauer sowohl als Ungeziefer, haben diesen Widerspruch gemeinsam: die nur innerhalb eines ökonomisch-funktionellen Systems sinnvoll sind, sollen illustrieren, wie alles sinnlos ist. Wäre aber alles sinnlos, verlören sie ihre demonstrative Kraft. Zum Teil sind sie, wie in populären Predigten üblich, rhetorische Zugeständnisse an die "der Immanenz Verfallenen", an die "kosmikoi". Aber es wohnt ihnen auch ein Moment berechtigten Protestes gegen das Bestehende inne. Zu denen, die anderes zum Schädling deklarieren oder gefangensetzen durch ihr System von Herrschaft und Ausbeutung, zu sagen: ihr seid selber Schädlinge, also wider den Strich Gemeinschaft zu behaupten, wo Herrschaft getrennt hat, darin ist eine Spur utopischen Einspruchs am Werk. Freilich eines Einspruchs, der sich der Möglichkeit von Veränderung entäußert hat. Gegen die Vergötzung des Nutzens zu sagen: es ist alles zwecklos, vergötzt bald die Zwecklosigkeit. Versuchen wir, den Protest so zu übersetzen,

daß er sich nicht länger selbst zerstört, so darf er nicht fanatisch lauten: alles ist zwecklos, vielmehr: so ins Werk gesetzt, sind die Zwecke verfehlt. - Verfolgen wir die Sachlogik des Mauerbildes, so müssen wir die Frage stellen nach dem Subjekt des Widersinns: wer konstruierte das labyrinthische System und wer hält die Menschen darin gefangen? - Wir glauben, daß in der Antwort, die ein bestimmtes Denken auf diese Fragen gibt, mythologische Figuren desto mächtiger dominieren, je abstrakter und totaler die Absage ist, die ein Denken dem Bestehenden und der Geschichte entgegensetzt. Nur bestimmte Negation verfällt nicht der Mythologie. Das ausgeprägteste System ebenso abstrakter wie totaler Negation erblicken wir in der Gnosis, deren Vertreter sich in der Welt mit ihrem eigenen Wort: wie hinter "Eisenmauern" gefangen fühlten. - Mit betroffener Einsicht übersetzte Hans Jonas um 1933, aus einer totalitär werdenden Welt heraus, die gnostische Revolutionierung des antiken Weltbildes so:

> "Jetzt dient also die imponierende Durchkonstruierung der Welt, reifste Leistung antiker Kosmosreligion, nur zur Veranschaulichung dafür, wie sehr der Mensch verhaftet ist und woraus er erlöst werden muß. Phantasie und Sympathie sind aufzurufen, um hier nicht im Gedachten stehen zu bleiben, sondern im Gefühlten die Anschauung sich sättigen zu lassen. Mit welchen Empfindungen müssen damals Menschen zum gestirnten Himmel aufgeblickt haben! Wie böse muß ihnen sein Funkeln erschienen sein, wie falsch sein Glanz, wie beängstigend seine Weite und die starre Unwandelbarkeit seiner Bahnen, wie grausam seine Stummheit! Musik der Sphären ward nicht mehr gehört und das Wohlgefallen an der vollkommenen Kugelform wich lähmendem Entsetzen über soviel Vollkommenheit des gegen den Menschen gerichteten Systems der Unterjochung.

> Der Aufblick zu den Höhen des Kosmos, ohne das ehrfürchtige Staunen frühmenschlicher Frömmigkeit, war verzweifeltes Anrennen an das Gewölbe, das undurchlässig von der jenseitigen Heimat schied. Ein stählern gewordener Himmel ließ Angst, Auflehnung, Sehnsucht, Beschwörung und Verachtung fühllos von sich abprallen. Buchstäblich sprach man von der "Eisenmauer" des Firmaments. - Mit der unveränderten Beibehaltung der Formalstruktur dieser Welt hat es daher eine eigene Bewandtnis: die Vorstellungsgebilde, die bisher die vollkommene Form des Kosmos, also seine Gestaltbegrenzung im positivsten Sinne darstellten, - die Sphären - gewinnen hier in aller Selbigkeit unvermittelt den Charakter von etwas Mauerhaftem, von starren umschließenden Kapseln, in denen ein fremdes Dasein sich ängstet. Die 'Grenze' wird als Abtrennung, als Einsperrung empfunden, die Formartikulation als Fessel, der Sphärenbau, die umfassendste Form der Welt, als oberstes Zwingsystem." 62)

Die gnostische Absage an die Positivität der Welt ist kompromißlos, aber extrem 'entfremdet' und gerade in ihrer abstrakten Radikalität affiziert von dem, wogegen sie sich richtet. Es scheint uns, daß jeder derartige, auf einer Zweiweltenlehre gegründete Protest mit innerer Notwendigkeit auf eine neognostizistische Mythologie hintendiert. Wer aber so protestiert, dem bleibt als Zielsetzung letztlich nur dies: Zerstörung seiner selbst und der Welt. Konstruktive Vernunft muß ihm als Mauer erscheinen, die den Weg zum negativen Absoluten verbaut. Er wird, als an sein Seelenheil, an Nicht-Identität (Fremdheit) sich klammern. - In der MUTTER gibt Brecht ein Beispiel für die Haltung der bestimmten Negation, deren Protest gegen Entfremdung sich am identischen Moment in der Nicht-Identität festmacht. Der revolutionäre Arbeiter Pawel Wlassow wird von der zaristischen Polizei verhaftet und an die Wand gestellt.

"Aber/ Als er zur Wand ging, um erschossen zu werden/ Ging er zu einer Wand, die von seinesgleichen gemacht war/ Und die Gewehre, gerichtet auf seine Brust, und die Kugel/ Waren von seinesgleichen gemacht.[63] Absurd ist hier gerade die Identität, daß nämlich die Macht, die ihn tötet, nur von ihm und allen seinesgleichen geborgt war, von "jenem Heer, das immer gewachsen war/ Und noch wuchs".[64] Sie waren abwesend, "aber für ihn doch da/ Und anwesend im Werk ihrer Hände".[65] Das erkannte Paradox abwesend-und-da-zugleich wird zum Stachel seiner Überwindung, die politische Vereinigung der Getrennten erscheint als Aufgabe, die noch nicht gelöst ist. Sie ist aber lösbar, denn "Nicht einmal/ Die auf ihn schossen, waren andere als er und nicht ewig auch unbelehrbar".[66] - Die gleiche Lehre erteilt die Mutter Pelagea Wlassowa einigen Nachbarsfrauen. Von der Hausbesitzerin wird der Wlassowa eine Bibel leihweise angeboten. Die Wlassowa lehnt dankend ab. "Sind Sie also immer noch der Ansicht", fragt darauf die Hausbesitzerin, "daß man alles nur mit der Vernunft machen kann?"[67] Die Wlassowa schweigt, aber es ist offensichtlich, daß die Erschießung ihres Sohnes ihre politische Überzeugung nicht geändert hat.

DIE HAUSBESITZERIN: Aber ich habe ja neulich in der Nacht durch die Wand gehört, wie Sie geheult haben.

PELAGEA WLASSOWA: Entschuldigen Sie.

DIE HAUSBESITZERIN: Sie brauchen sich nicht zu entschuldigen, ich habe es natürlich nicht so gemeint. Aber: haben Sie aus Vernunft geheult?

PELAGEA WLASSOWA: Nein

DIE HAUSBESITZERIN: Sie sehen also, wieweit man mit der Vernunft kommt.

PELAGEA WLASSOWA: Ich habe nicht aus Vernunft geheult. Aber als ich aufhörte, habe ich aus Vernunft aufgehört. Es war gut, was Pawel gemacht hat.

DIE HAUSBESITZERIN: Warum wurde er dann erschossen?

DIE ARME FRAU: Da waren wohl alle gegen ihn?

PELAGEA WLASSOWA: Ja, aber als sie gegen ihn waren, waren sie auch gegen sich selber. 68)

Mit Vernunft kann man nicht alles machen. Die Frage der Hausbesitzerin spiegelt das Schwanken des Bürgertums zwischen zwei ideologischen Extremen: einem naiv fortschrittsgläubigen Rationalismus und einem nicht weniger naiv irrationalistischen Pessimismus. Pelagea Wlassowas Einsicht in die Identität der Entgegengesetzten und ins Selbstzerstörerische der Zerstörung hält die schwierige und nicht eigentlich tröstende Vermittlung aufrecht zwischen factum brutum, dessen abstraktem Begriff und der konkreten Utopie der Vereinigung. Freilich ist die Vermittlung gefährdet, und der Kraftaufwand, den sie erfordert, ist groß. Auch sind die begriffenen Verhältnisse, wenn auch anders, nicht weniger absurd als ihre begrifflose Unmittelbarkeit. Der Chor der revolutionären Arbeiter, der die Erschießung Pawels berichtet, harmonisiert diese Dissonanz nicht. Das Lied endet so:

> Ihn aber führten seinesgleichen zur Wand jetzt
> Und er, der es begriff, begriff es auch nicht.
> (69)

II. Teil:

Jean-Paul Sartres Konstruktion des Absurden

Zum Problem der Vereinigung im Dualismus
von DAS SEIN UND DAS NICHTS

Die These, die im folgenden an Sartres Werk L'ETRE ET LE NEANT exemplifiziert wird, läßt sich als Resultat der vorangegangenen Betrachtungen so zusammenfassen: Es gibt keine 'einfache', 'schlechthinnige' Absurdität. Schon im unbegrifflichen Abwehrwort gegen manifest Widersinniges steckt ein Anspruch, der im faktischen So-sein, gegen das es sich richtet, sich enttäuscht findet. Je begrifflicher das 'Absurde' gefaßt wird, desto präziser erscheint ineins mit ihm der Rechtsgrund der Verurteilung des Faktischen als 'absurd'. Zumal jeder 'ontologische' Begriff des Absurden ist konstruiert, wenngleich diese Konstruktion meist uneingestanden stattfindet und ihre Spuren verwischt sind. Jeder Begriff des Absurden, so glauben wir bereits behaupten zu können, setzt ein Doppeltes voraus: Trennung und das Bedürfnis nach Vereinigung. Die theoretische Schwierigkeit, die jeder Begriff des Absurden beinhaltet und in deren Entfaltung seine Kritik voranzuschreiten hat, läßt sich formelhaft begreifen als das Problem der Vereinigung im Dualismus, etwa im Dualismus von Subjekt und Objekt, der, verschärft durch sozialen Antagonismus, als Paradigma aller Dualismen gelten darf. 'Absurd' wäre demnach die Unmöglichkeit einer Vereinigung; absurd wäre auch eine Kondition, in der Vereinigung nur auf Kosten einer oder beider Seiten möglich ist. Absurd könnte man ferner eine derartige Konstruiertheit des Daseins nennen, die als Trennkonstruktion ein bestimmtes Bedürfnis nach

Vereinigung sowie deren Unmöglichkeit konstitutionell zusammenhält und stabilisiert. - Gehen wir mit dieser Disposition an Sartre heran, so spüren wir freilich, wie der Boden, auf dem unsere Untersuchung voranschreiten soll, in mehr als einer Hinsicht schwankt. Weder erscheint ihr Gegenstand fest, noch ihre Rechtsgrundlage unanfechtbar. Nach beiden müssen wir zunächst fragen. Tritt doch Sartre mit dem Anspruch auf, durch Ausscheidung des 'Ich' aus der transzendentalen Sphäre den Dualismus von Subjekt und Objekt ein für alle Male als philosophisches Problem erledigt zu haben. "Il suffit que le Moi soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques. Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés."[1] Freilich steht der alte Dualismus, kaum besiegt, in neuer Gestalt wieder auf, und es sieht nicht so aus, als ob die Schwierigkeiten, die jener aufgab, in diesem leichter geworden seien. War das 'Subjekt' noch zu objektiv, der Welt zu sehr 'unterworfen', so reißt die neue Betrachtung des Bewußtseins als des radikal objektfremden 'Seinsmodus' des 'Für-sich' den Abgrund des Dualismus desto unversöhnlicher auf. - Wie verhält es sich mit dem 'Absurden'? Dieses scheint in L'ETRE ET LE NEANT nur 'am Rande' vorzukommen, als rohe Gegeben-

heit vor - oder nach - aller Geschichte. "Il est absurde que nous soyions nés, il est absurde que nous mourions."[2] Alles, was nicht oder noch nicht in den Zusammenhang des Menschlichen einbezogen ist - und kein anderer Zusammenhang findet statt -, gilt als absurd. Was immer 'kontingent' ist, ist absurd. Und was immer ein Moment von Kontingenz bewahrt, hat darin ein Moment von Absurdität. Durch ihre Zielsetzungen bringen die Menschen erstmalig Sinn und Zusammenhang 'in die Welt'. Freilich kann ihre Sinngebung sich auf keine Spur von Sinn oder Sinnbedürfnis in der 'Dingwelt' stützen, zumal 'Welt' nicht eher als vermittels dieser Sinngebung und ex nihilo sich konstituiert. Heißt das - nach Sartre mit jedem Menschenleben erneute - Anheben von 'Sinn' die 'Urwahl', le choix originel, so fällt dieses Anheben noch ins Bereich des Absurden. "Un pareil choix, fait sans point d'appui, et qui se dicte à lui-même ses motifs peut paraître absurde et l'est, en effet."[3] "Mais ce qu'il faut noter ici, c'est que ce choix n'est pas absurde au sens où, dans un univers rationnel, un phénomène surgirait qui ne serait pas relié aux autres par de raisons: il est absurde en ce sens qu'il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi la notion même d'absurde reçoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons."[4] Scharf zu sondern ist dieser Begriff des Absurden von der manifesten Unvernunft eines Wesens,

das der Vernunft fähig wäre. So läßt Sartre schon Roquentin argumentieren: "Les discours d'un fou, par exemple, sont absurdes par rapport à la situation où il se trouve mais non par rapport à son délire."[5] Die Absurdität, die wir provisorisch einmal die 'ontologische' nennen wollen, soll absolut sein, "l'absolu ou l'absurde".[6] Anders ausgedrückt: in ihr soll keinerlei Beziehung sich aussprechen. Auch keine Enttäuschung als Diskrepanz zwischen erträumtem Ziel und frustrierender Realität. Wo das Absurde als Begriff der Enttäuschung auftaucht, legt Sartre diesen Zusammenhang offen: "C'est par rapport à mon rêve de voir New York, qu'il est absurde et douloureux que je vive à Mont-de-Marsan."[7] - Auf den ersten Blick scheint es also, als verschwände unser Gegenstand. Beim Gebrauch des 'empirischen' Begriffs des Absurden legt Sartre dessen Enttäuschungssinn dar, während der 'ontologische' Begriff offenbar ganz wertfrei gebraucht ist. Es bliebe uns somit nur noch übrig, beim letzteren die Wortwahl in Frage zu stellen, da ein absolutes Apriori von Sinn und Unsinn auch nichts Beleidigendes haben kann. L'ETRE ET LE NEANT untersuchte also gerade die Bedingungen der'Sinngebung des Sinnlosen' und würde sich, wie sein Autor und dessen Freunde später zu versichern nicht müde werden, gerade gegen den Absurdismus wenden, eine Kritik des falschen Bewußtseins (mauvaise foi) darstellen mit dem erklärten Ziel, "Handeln wieder möglich zu machen".[8] Seine Position wäre

geradezu die einer "optimistischen Härte".[9] So ist das offizielle Selbstverständnis der Schule. Ihm widersprechen Grundriß und Aufbau von Sartres "Phänomenologischer Ontologie". Denn in ihrer Konstruktion geht alles Geschehen auseinander in die unveränderliche, nie anders als scheinhaft überbrückte Entgegensetzung. Keine Vereinigung, über die sie nicht ihr vernichtendes Urteil fällte. Was immer sie betrachtet - nur die dualistische Struktur und die ewig vergebliche, in typischen Bahnen verfahrene Anstrengung, das Getrennte zu vereinigen, besteht vor ihrem Blick.[10] Ist Sartres System fundiert auf der restlosen Mobilisierung der Subjekte, so zeigt es sie in der Durchführung als überall in Schach[11] gehalten. Wir müssen nach der Konstellation fragen, die ihre Figuren bei aller Beweglichkeit so ausweglos gefangen hält. Denn die Trennung ist so wenig ein Einfaches wie das Absurde, dessen logischer Name sie ist. Als einseitiger, nur am Bewußtsein festgemachter Begriff, ist Trennung undenkbar. Erst aus der Vogelperspektive,[12] die Getrennten umfassend, wird sie zum Begriff. Dies ist die Paradoxie eines jeden Begriffs von Trennung, daß er zugleich einer der Einheit ist. Einem Denken, das, wie das sartresche, diesen Begriff einer 'trennenden Einheit' nicht (oder nicht offen) theologisch konstruieren kann, erwachsen an dieser Stelle seine Aporien. Denn es bedarf, je radikaler es die Trennung aufrechterhalten will, desto nötiger der Einheit, die doch

ihrerseits die Trennung in Frage stellt. Es steht also vor der Aufgabe, Trennung so zu konzipieren, daß Einheit möglich ist, Einheit aber derart, daß Vereinigung unmöglich. Unweigerlich ragt eine solche Konstruktion ins Mythologische,[13] das dieses Denken ebenso notwendig jedoch sich verbieten muß. Der doppelte Systemzwang, daß die Konstruktion gleichermaßen unentbehrlich wie ausgeschlossen ist, verweist sie sozusagen in die Illegalität. Diese Sachlage weist uns die Regeln unseres Vorgehens zu, auch das Material. Sie drückt sich nicht zuletzt darin aus, daß nicht alle Aussagen Sartres mit dem gleichen Anspruch auftreten, einfach deskriptiv zu sein. Wo der Akzent vom Beschreiben aufs Gedankliche oder, nach der andern Seite, aufs Bild sich verlagert, gibt sich die Bedeutung wie eingeklammert, ihre Objektivität scheint suspendiert. Zugleich offenbart sich der Bruch an der Sprache, wo deren Gehalt einer andern als der einfach deskriptiven Sphäre (wir haben hier nicht zu entscheiden, ob es diese überhaupt gibt) entstammt. Wir dürfen vermuten, daß wir überall dort auf solche Brüche stoßen, wo der Gedanke Verschiedenes vereinigt, - wie immer diese Vereinigung und wie die in ihr Zusammengebundenen auch beschaffen sein mögen. So bedient Sartre sich der schwebenden Analogie des Als-Ob,[14] wo er, in immer anderen Bildern, die 'Geschichte' erzählt, die das Getrennte miteinander vermittelt. Oder er greift wie beiläufig auf mythologischen Stoff zurück: scheinbar

jenen mit den neuen anthropologischen Begriffen aufhellend, verbindet er vielmehr diese nach mythologischem Schema. In solcher Landschaft erst vermag er, Momentanes als 'unmittelbar' zu isolieren. Freilich bedürfen derartige Momentaufnahmen, außer dem mythologischen Schema , einer gewaltsamen, sozusagen unterirdischen Konstruktion, die innerhalb des Sprachkörpers stattfindet und so dem Begriff sich entziehen will. Sie realisiert sich in Verfahren wie diesen, daß auf begrifflichen Äquivokationen gespielt oder sprachliches Material idiosynkratisch eingesetzt wird. In der Äquivokation wird, um Diskursivität und Vermittlungsprozeß zu überspringen, verbale Identität unter der Hand als objektive gesetzt. Das andere Verfahren, das wir das idiosynkratische nennen und das im System die gleiche Funktion hat, ließe sich, auf die kürzeste Formel gebracht, übersetzen mit Bedeutungszwang. Denn Idiosynkrasie[15)] zwängt ein vielfach vermitteltes Historisches als Resultat in scheinbare Einfachheit zusammen. Sie ist der vorgeblich leere Hut des Magiers, aus dem dann doch das Kaninchen entspringt. Ähnliche Dienste leistet die Metaphorik. Auch in ihr erscheint Etwas unmittelbar als ein Anderes, ohne daß das Geschäft der Vermittlung vor aller Augen abgewickelt werden müßte. Darin spricht eine systematische Notwendigkeit des Trennungsdenkens sich aus, daß nur angebliche unmittelbare Seinseinheit zugelassen ist. Diese ist aber auch ebenso unabdingbar, um historische Vereinigung, überhaupt jeden Gang durch Ver-

schiedenes für vergeblich erklären zu können. Unser Versuch muß sein, das vergewaltigte Material so aus den Fesseln des Systems zu lösen, daß seine entfaltete Logik es gegen das System, das es stützen sollte, wendet. Unser Weg führt uns von der Konstruktion der Vergeblichkeit aller menschlichen Vereinigungsversuche - und dies ist jetzt ein neues Wort für das 'Absurde', denn auch das oben angeführte 'schlechthin kontingent-Absurde' erhält diese seine Bedeutung allererst aus der Gesamtkonstruktion - über die perspektivischen Gleichnisse für diese Vergeblichkeit und über Darstellung ihrer Mechanik in den Medien von Vergegenständlichung, Liebe, Sprache und historischer Praxis, bis zur Untersuchung der ontologisch-schematisierten Sprache, deren Widerstand gegen die Ontologie wir versuchen wollen, Wort zu geben.

4. Kapitel:

Dualismus, hypostasierte Sehnsucht und "ontologische Enttäuschung"

Der Grundsatz, der DAS SEIN UND DAS NICHTS durchherrscht, ist die absolute Unvereinbarkeit der beiden im Titel benannten 'Prinzipien': "il y a incompatibilité entre l'existence pour soi et l'existence objective."[1] "La première démarche d'une philosophie doit être pour expulser les choses de la conscience."[2] Die beiden "Seinsregionen", wie Sartre sie nennt, sind nicht nur unversöhnlich entzweit, sondern sie haben 'zusammen' das Monopol über das Ganze des Seins inne: alles 'ist' entweder Sein oder Nichts. Man kann nicht einmal sagen, außer ihnen sei nichts: denn 'nichts' ist immer 'Nichts' als die eine selbe Seinsregion. Wir haben es also mit einer Anwendung des Satzes vom Widerspruch zu tun (ein Ding ist entweder A oder nicht A, ein Drittes gibt es nicht), und zwar mit der Zuspitzung, daß im ontologischen Dualismus 'nicht-A' nicht einfach ein Unbestimmtes ist, unter das real sehr Verschiedenes sich subsumieren läßt, sondern ein gleich Festes wie 'A', wenn man uns zugestehen will, die zur Seinsregion hypostasierte Unbestimmtheit, Bestimmungsleere ein 'Festes' zu nennen. Wofür stehen die beiden Regionen? Sie haben ebensoviele verschiedene Namen wie ihr Gegensatz. Dinge und Bewußtsein, Subjekt-Objekt, Innen-Außen, Blick und Anblick sind solche Namen. Aber auch, näher am ontologischen Modell und weiter von der Erfahrungswelt entfernt: Ansich (oder Insich, "en-soi") und Fürsich, Positivität und Negativität, lückenlose Fülle und immaterielle Leere, Identität

und Nichtidentität, schließlich Bedeutung (signification, also im Sinne von 'Zeichen-Setzung') und Absurdität. Keine der beiden Seiten offenbart sich bei näherem Zusehen als Einfaches. Zwar besteht das Ansich ohne das Fürsich, welches dagegen ohne das erstere "quelque chose comme un abstrait"[3] bleiben würde. Aber selbst das "massive", tote, ungeschichtliche Ansich erscheint in Sartres Beschreibung "wie" eine Synthese "de soi avec soi".[4] Das Fürsich erscheint als synthetisches Gegenstuck zum Ansich. Seine Identität ist die einer formelhaft gebannten Nichtidentität: es ist das, was es nicht ist, und ist nicht das, was es ist. Die Dualistik des 'Ganzen' erscheint hier wieder innerhalb des Bewußtseins, als dessen fundamentaler Wesenszug. Dissoziation und Zusammenhalt des Subjekts mit seinem Was ist ausgedrückt in der anderen formelhaften Version: "la conscience ... a à être ce qu'elle est."[5] Der Ausdruck verwendet die Floskel des Befehls in dem Sinne, wie man sagt: "Sie haben zu gehorchen!" Er meint Seinszwang bei fortbestehender Trennung. Das Grundverhältnis des Bewußtseins scheint also zugleich autonom wie heteronom zu sein. Ein Bewußtsein, das diese fundamentale Dualität seiner selbst überspielt, indem es sich entweder deterministisch als ganz unfrei ausgibt oder als ganz freies Geistwesen, das sich weigert, für sein Was (etwa seinen Leib) verantwortlich zu sein, ein solches, aus einer der beiden Seiten das Offizielle machendes Bewußtsein nennt Sartre

"mauvaise foi".[6] "Mais si la mauvaise foi est possible, à titre de simple projet, c'est que, justement, il n'y a pas une différence si tranchée entre être et n'être pas, lorsqu'il s'agit de mon être."[7] Freilich liegt der ganze Akzent auf dem letzten Nebensatz. Denn das Bewußtsein ist so beschaffen, daß es für sich selbst und ohne jedes Gewicht an sich Bedeutungen setzt, die das Objektive zwar meinen, wohl aber nie erreichen, - wenn anders man das Objektive nicht als Fiktion des Subjekts ansehen will. Ein Bewußtsein, das hierüber sich täuscht, verfällt der mauvaise foi. Wir können, ontologisch redend, sagen: ein solches Bewußtsein verhält sich nur ontisch. Das Ontische aber ist Trug, insofern es Vereinigung zu sein scheint. Vor dem ontologischen Blick verliert folgerichtig, Sartres anderslautenden Versicherungen zum Trotz, der Mischbereich sein Recht und Eigengewicht. Er wird analysiert nur als Feld der Verfallenheit, nirgends aber der historischen Verwirklichung der Menschen. Und die ontologische Analyse weist auseinander, was immer sich vereinigt wähnt. Weder in den Zusammenhang der Erkenntnis noch in den der Begierde geht die Sache selbst ein, die nichts anderes als Erkenntnis und Begierde, bzw. deren Projektion sein soll. "Il faudrait, en effet, admettre un passage de soi-même à autre chose, qui supposerait que la spontanéité s'échapperait à elle-même."[8] Dieser Übergang aber wäre unvereinbar mit dem sartreschen Dualismus.[9]

Die Frage, die Sartre sich stellt und die wir uns zu eigen machen, lautet: "Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées?"[10] Wir folgen hier nicht dem langen gewundenen Weg, den Sartre zur Beantwortung dieser Frage beschreitet. Wir machen Sartres Ziel zu unserm Ausgangspunkt, von dem aus wir dann zu den einzelnen Markierungen zurückgehen. Ohne daß wir das Gebiet der Ontologie, wie Sartre sie auffaßt, verlassen müßten, können wir die Antwort auf die Grundfrage von L'ETRE ET LE NEANT in drei Teilaspekte zerlegen: einen heuristischen, einen anthropologischen und einen metaphysischen. Beginnen wir mit dem ersten als dem begriffstechnischen (heuristischen) Aspekt, so zeigt sich als Vorbedingung für die reinliche Scheidung der beiden Sphären sowohl wie für das vernichtende Urteil über jegliche Vermischung der Begriff einer "synthèse idéale".[11] Dieses "ideale Sein"[12] ist als ens rationis konzipiert, wir könnten sagen: als Idealtypus, der, an die empirischen Synthesen gehalten, aus ihnen die Idealtypen Sein und Nichts hervorspringen läßt. "Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de <u>désintégration</u> par rapport à une synthese idéale."[13] - "Absurdité pure, répond M. Gabriel Marcel: 'Comment en effet pourrait il y avoir désintégration réelle de quelque chose qui n'aurait jamais été réellement intégré?'"[14] Der Einwand verkennt die heuristische Natur des von ihm

zurückgewiesenen Begriffs. Dieser ist denknotwendig für ein dualistisches System wie das sartresche, denn erst mit seiner Hilfe ist es möglich, die Wirklichkeit insgesamt - wenngleich als durchweg zerrissene - in den Blick zu bekommen. Der so gewonnene hypothetische Wirklichkeitsbegriff, der auf allen Ebenen der sartreschen Untersuchungen Anwendung findet, ist der einer "unganzen Ganzheit" ("totalité détotalisée"). Das Beispiel, das Sartre für die konkrete Anwendung gibt, schlägt allerdings gegen seine Absicht aus. Wir sollen uns einen Geisteskranken denken, bei dem die Einheit der zerebralen Funktionen zerbrochen ist: "des phénomènes se produisent qui présentent à la fois une autonomie relative et qui, à la fois, ne peuvent se manifester que sur fond de désagrégation d'une totalité."[15] Es ist etwas anderes, mit den Augen des Gesunden einen Geisteskranken zu sehen, und etwas anderes, mit den Augen Gottes einen Menschen. Im Beispiel findet die glückende Synthese statt, denn in ihr hat der Begriff der Geistesstörung seinen realen Ort. Für die Vereinigungsidee dagegen soll es wesentlich sein, daß sie keinen Ort in der Realität habe. Wohl aber sei sie den Menschen "toujours indiquée et toujors impossible".[16] Hier wird, was sich zunächst nur als Denkfunktion zeigte, zum anthropologischen Leitbegriff. Was nie Ort hat und doch immer angezielt wird, ist der utopische Begriff des Menschen. In seiner abstrakten Radikalität ist dieses Utopische allerdings so angelegt, daß es gegen jede

konkrete Utopie sich wendet. Wo immer es Menschen nach einem Ziel treibt, sei es, daß gehofft wird, sei es, daß Menschen sexuell begehren oder hungern und dürsten, überall hypostasiert Sartre die treibende Absicht zu Gestalten der einen uneinlösbaren Sehnsucht: das ens causa sui zu realisieren. Jedes empirische Verlangen ist in seinem Grunde Seinsverlangen (désir d'être), unterschieden von anderen nur deshalb, weil "Le désir d'être se réalise toujours comme désir de manière d'être".[17] So viele ontologischen Strukturmomente das Dasein aufweist, ebensoviele Grundgestalten nimmt die Seinsbegierde an. Aber allen möglichen Gestalten ist das eine anorganische Triebziel gemeinsam: "L'éternité que l'homme recherche, ce n'est pas l'infinité de la durée, de cette vaine course après soi dont je suis moi-même responsable: c'est le repos en soi, l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi."[18] "Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le réflètent de mille et mille manières..."[19] Von allem Erfahrenen, sei es Leid, sei es Genuß, bleibt nur dieses eine Zeichen stehen: ihr "idéal impossible";[20] "chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique."[21] Daß alle empirischen Triebe den einen ontologischen symbolisieren, spiegelt sich in dessen Namensgebung. Er heißt auch Durst ("soif d'être"[22]) und Frustration ("cette frustra-

tion d'être que le Pour-soi a à être"[23]) und Leid ("on souffre de ne pas souffrir assez"[24]). Der Mangel ist nirgends dingfest zu machen, deshalb nie zu befriedigen. Lust, Sättigung, Sicherheit sind Betrug am Schicksal. Der Trieb will nach Sartre weder je Wollust noch Schmerzvermeidung:[25] "le plaisir est la mort et l'échec du désir."[26] Schicksalhaft wahr sind daher nur Enttäuschungen. Zwar ist alle Aktivität der Menschen darauf aus, eine bestimmte Zukunft zu verwirklichen. Aber die Verwirklichung sei "bloß ideal" angestrebt, niemals material. Begehrtes Ziel ist nicht eine bestimmte inhaltliche Verwirklichung, sondern nur immer dieses Paradox: die Gegenwart der Zukunft. "Même si mon présent est rigoureusement identique en son contenu au futur vers quoi je me projetais par delà de l'être, ce n'est pas ce présent vers quoi je me projetais car je me projetais vers le futur en tant que futur..."[27] Ohne daß sie es wüßte, ist zum Beispiel die Kritik an einer bestimmten Gesellschaftsform bloß Ausdruck dieser ontologischen Triebstruktur. "De là cette déception ontologique qui attend le Pour-soi à chaque débouché dans le futur: 'Que la République était belle sous l'Empire!'"[28] Dieser Satz ist immerhin während des Zweiten Weltkriegs und unter der Herrschaft des deutschen Faschismus geschrieben. Über die geschichtlichen Nöte der Menschen wird hinweggeredet nach dem Muster der Argumentation vom kaputten Kessel: erstens leiden die Menschen garnicht wirklich, zweitens lei-

den sie in Wirklichkeit gerade deshalb, und drittens heißt Menschsein überhaupt leiden. Leid kommt, wenn wir diese Argumentation einmal überspitzen dürfen, daher, daß Menschen nicht leiden wollen[29] bzw. nicht genug leiden.[30] Ähnlich soll es mit dem Hunger sein: er werde nur dadurch zum Hunger, daß Menschen nicht verhungern wollen.[31] Im übrigen hungere auch der, der satt zu essen hat: als ontologische Enttäuschung gilt die angebliche "déception constante qui accompagne la réplétion".[32] Einen Reim in dieses Ungereimte bringen soll die metaphysische Antwort auf die Frage nach dem Gesamtsinn des zerspaltenen Seins. In einer neuerlichen Analogie zu gesellschaftlichen Tatbeständen erläutert Sartre, wie das Verhältnis der Metaphysik zur Ontoglogie zu denken sei: "... la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire à la sociologie."[33] Der metaphysische Aspekt der Antwort auf die Grundfrage gäbe also eine Art Geschichte, mit der die starren Strukturen des Daseins, wie eine Sozialstruktur durch ihre Geschichte, verständlich gemacht werden sollen. Freilich wagt diese "Seinsgeschichte" sich aus dem ontologischen Strukturalismus nicht eigentlich hervor. Über seinen starren Aufbauten hängt sie, mit einem merkwürdig verdoppelten Ausdruck aus LA NAUSEE: "comme une analogie flottante, presque insaisissable,"[34] aufzufassen analog zu einer Analogie. Innerhalb dieser vorsichtigen Klammern verbirgt sich nichts Geringeres als die Projizierung menschlicher Subjekt-

haftigkeit ins außermenschliche Sein. Die Mauern beginnen zu sprechen. "Les choses, on aurait dit des pensées qui s'arrêtaient en route, qui s'oubliaient, qui oubliaient ce qu'elles avaient voulu penser et qui restaient comme ça, ballottantes, avec un drôle de petit sens qui les dépassait."[35] In L'ETRE ET LE NEANT entspricht diesem "seltsamen Sinn, der über die Sachen hinausweist", in der Struktur des Bewußtseins das anorganische Triebziel, das im Bilde der unerreichbaren Zukunft hinter das Bewußtsein zurückweist in eine vormenschliche Seinsvergangenheit, aus der das "unmögliche Ideal" allererst seinen Sinn erhält. Der seinsgeschichtliche Rückverweis erfolgt freilich nur analogisch, und er scheint - Kants Einschränkung gehorchend - nur ein "symbolischer Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht":[36] "L'ontologie se bornera donc à déclarer que tout se passe comme si l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi."[37] Das Sein hätte sich also selbst vernichtet, um, gegen seine absurde Bestimmungslosigkeit, die damit auch kein Einfaches, Absolutes mehr ist, Selbstbestimmung zu realisieren. Das Als-Ob bringt den Vorgang mit sozialrevolutionären Unternehmungen in Verbindung: "La néantisation, nous l'avons vu, est en effet assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence."[38] Isoliert, wie das Sein ist, eingeschlossen in seine Positivität, ist das Nichts seine ein-

zige Aussicht auf irgendeine Veränderung, "son unique possibilité."[39] Durch sein Selbstopfer, den "acte sacrificiel"[40] des Seins, entsteht Bewußtsein. Selbstopfer ist aber auch der Sinn des Bewußtseins; seine Geschichte ist Leidensgeschichte ohne Erlösung. Es muß sich, mit Sartres Worten: verlieren, opfern, sein Blut verströmen, damit dem Sein die Affirmation zur Welt widerfährt. "Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le Pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence."[41] Freilich ist Opfer seiner selbst nur das andere Gesicht eines Tatbestands, der zugleich rücksichtslosen, von jeder Fessel einer dem Denken vorgegebenen objektiven Realität losgebundenen Gebrauch meint, totale Auswertung alles Seienden, in die das Subjekt selbst sich hineingezogen findet. Heilige Akte des Unheils heißen diesem Denken gleichermaßen Akte des Konsums wie Situationen, in denen Menschen zwischen den Fronten gesellschaftlicher und politischer Antagonismen aufgerieben werden. "Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre... car il a dépendu de moi que pour moi et par moi cette guerre n'existe pas et j'ai décidé qu'elle existe."[42] Die Grenze zwischen Aktivität und Passivität wird damit unerheblich. Allmacht des subjektiven Idealismus, wie sie in Sartres Charakterisierung des Verhältnisses der Subjekte zum Krieg

sich ausspricht, ist, wie dasselbe Beispiel lehrt, nur die andere Seite ihrer fatalen Ohnmacht. Wenn immer sie handeln, so handelt insgeheim das 'Sein' durch sie hindurch, konsumiert die konsumierenden Menschen. Wer beim Fußmarsch seiner Müdigkeit widersteht, dessen Ausdauer "n'est rien d'autre que la passion qu'il endure pour que la poussière du chemin, les brûlures du soleil, la rudesse des routes existent au maximum... Le corps ici est instrument de la synthèse: il se perd dans la fatigue pour que cet en-soi existe au plus fort..."[43] Der Betrieb wird zum Selbstzweck. Nichts, was nicht in den Malstrom eines unaufhörlichen Produktionsprozesses gezogen wäre: "il faut que je me perde dans le monde pour que le monde existe et que je puisse le transcender."[44] Auch der Sexus füllt nur eine Lücke aus im System, das ihm kein Eigenrecht beläßt; er wird eingefangen in ontologische Symbolik. "Ainsi, boucher le trou, c'est originellement faire le sacrifice de mon corps pour que la plénitude d'être existe, c'est-à-dire subir la passion du Pour-soi pour façonner, parfaire et sauver la totalité de l'En-soi."[45] Analog erklärt Sartre die kindliche Sauglust: der Daumenlutscher wolle die Löcher im Gesicht "vermauern" mit dem Triebziel, "la densité, la plénitude uniforme et sphérique de l'être parménidien" zu erlangen.[46] Nichts Menschliches ist an sich substantiell, sondern immer nur "un rapport vécu: les termes de ce rapport sont l'En-soi originel, figé dans sa contin-

gence et sa facticité... et, d'autre part, l'En-soi-pour-soi ou valeur, qui est comme l'Idéal de l'En-soi contingent".[47] Zwischen diesen beiden Polen, die den Menschen heimsuchen wie ein Gespenst ein Spukhaus, spielt der Mensch die Sinngebung des Sinnlosen. Aber das Spiel ist abgekartet, und die Sinngebung schlägt fehl. An sich bleibt immer nur das System ontologischer Zeiger, die in fester Selbigkeit immer nur auf Unmögliches weisen. Es ist, als wäre der Mensch ein in griechische Mythologie zurückgenommener christlicher Messias, der sein Erlösungswerk unter den Arbeitsbedingungen des Sisyphos betreibt. Seine Passion ist Selbstverlust mit dem Ziel, Aseität dem Sein zu bescheren. In diesem Ziel erst wäre Absurdität aufgehoben. "Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse."[48] Warum führt die Leidensgeschichte zu keinem guten Ende? Die Antwort: "l'idée de Dieu est contradictoire",[49] rekurriert auf den Dualismus und dreht sich so im Kreise: der Dualismus ist unüberwindbar weil Dualismus. Synthesis hat ihr Recht nur als gespenstischer Zwang zur Aufrechterhaltung der dualistischen Grundverfassung. Was immer Menschen betreiben, treibt im Grunde das 'Sein'. Ihm zu dienen, fürs "idéal de l'en-soi contingent" sich aufzuopfern, sind sie "verurteilt" und "gezwungen". Wäre das vorgegebene Ziel, das in tausend und abertausend Kostüme zu kleiden ihr einziger Spielraum ist, bei aller Unabweisbar-

keit nicht bloßes Gespenst, so wäre Selbstverwirklichung möglich und wäre es sinnvoll, daß die Menschen ihre Geschichte in die eigenen Hände nähmen: der Zwang zur Reproduktion um ihrer selbst willen wäre brechbar. Aber alle Bewegung verläuft quer zum Angezielten, das in ewiger Unerreichbarkeit mitwandert. Sartre bringt Geschichte ins Bild von Ebbe und Flut: die Anziehungskraft des Mondes bewegt die Wassermassen nur horizontal.[50] Geschichtszeit ist impotent und schiebt die Figuren ewig nur hin und her. Nicht anders steht es mit den Versuchen der Einzelnen, sich selbst zu verwirklichen. Für ihre vanitas gibt Sartre das Bild der Poincaré'schen Sphäre: man denke sie sich so eingerichtet, daß die Temperatur vom Mittelpunkt zur Oberfläche hin gleichmäßig abnimmt; man denke sich Lebewesen dazu, die versuchen, vom Zentrum zur Oberfläche zu gelangen, jedoch bei zunehmender Kälte fortwährend kleiner werden; sie tendieren dahin, in dem Maße, in dem sie sich ihrem Ziele nähern, unendlich klein zu werden: wo immer sie sind, wird die Distanz, die von ihrem Ziel sie trennt, unendlich sein.[51] Wer hat die Versuchsbedingungen arrangiert? Sie sind vernünftig, wenngleich ihre Ratio wider die menschliche ausschlägt. Freilich stellt die physikalische Anordnung nur den äußeren Rahmen: das System funktioniert bloß, wenn die mythischen "Lebewesen" des Exempels innerlich entsprechend programmiert sind. Warum wollen sie etwas haben, was eo ipso außer Reichweite ist? Ist es die

Gewalt des Mythischen selber, die ihre Vernunft in Schach hält? Man könnte, mit den Worten eines Kritikers von 1946, von einer 'Verinnerlichung des Absurden' sprechen, einer 'inneren Pervertierung der Intelligenz'.[52] "C'est la nostalgie de concevoir l'inconcevable qui devient irrationnelle et disons même franchement absurde." Der "absurde Mensch" verhalte sich so, interpretiert derselbe Beobachter, der L'ETRE ET LE NEANT noch nicht kannte, - als ob er den Mond fangen wolle; "ce n'est aucunement absurde chez un enfant, mais ce l'est souverainement chez un astronome."[53] In der Welt von L'ETRE ET LE NEANT gibt es gewissermaßen, im Bilde zu bleiben, nur Kinder und Monde. Im Lichte der sartreschen Ontologie sieht es so aus, als böte die Welt den Menschen nur Tantalusnahrung. Alles Qualitative ist "immédiatement hors d'atteinte".[54] Der Satz könnte heißen: erst über die (so immerhin sinnvolle) Qual historischer Vermittlung ist es erreichbar. Aber diese Öffnung in die Geschichte wird sofort ins mythische Bild zurückgenommen und das Qualitative bestimmt als "ce dont la contemplation ne peut qu'accroître notre soif d'être, comme la vue des nourritures hors d'atteinte augmentait la faim de Tantale".[55] Über Tantalus war dieses Verhältnis als Strafe derart verhängt, daß der Riß durch sein eigenes Wesen hindurchgeht: gegen seine vernünftige Erfahrung muß er sich immer wieder seinem Hunger überlassen; immer wieder glaubt er dem falschen Zauber, der die Nahrung ihm

bloß vorspiegelt, obwohl er es zugleich besser weiß. Sein Hunger geht gegen seine Vernunft, die ohnmächtig eingekeilt ist zwischen dem widervernünftigen Prinzip der von den Göttern installierten Anlage und dem von dieser Installation ständig erregten unvernunftigen Hunger. Vernunft wird jetzt Instanz von Widervernunft. Wäre er nicht mit Vernunft begabt, müßte Tantalus nicht leiden. Seine Qual beruht darin: daß er glauben muß wider besseres Wissen. Ähnlich scheint auf den Menschen eine "malédiction ontologique"[56] zu liegen. Das Gesetz, das sie in Bewegung hält, ist nicht ihr eigenes. Es ist in sie eingesenkt als Programm der "irréalisibles à réaliser",[57] von denen es heißt: "ils ont un caractère nettement obligatoire."[58] Um die Konstruktion zu verdeutlichen, "qui ôte toute possibilité d'arrêt à cette fuite perpétuelle",[59] gibt Sartre ein Exempel, das nun keine physikalische Anordnung mehr zum Gegenstand hat, sondern dem Bereich der Beherrschung und ökonomischen Ausbeutung eines Lebewesens durch ein anderes entstammt. Ein Esel ist an einen Karren angeschirrt; von einem Stecken, der an der Deichsel festgebunden ist, hängt eine Mohrrübe dem Esel so vors Maul, daß sie um ein weniges unerreichbar bleibt; jeder Versuch des Esels, nach der Mohrrübe zu schnappen, bewegt den ganzen Karren fort und mit ihm, in immer gleicher Distanz vor dem Esel her, die begehrte Nahrung. "Ainsi courons-nous après un possible que notre course même fait apparaître, qui n'est rien que

notre course et qui se définit par là même comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut pas se rejoindre."[60] So endet die Sinngebung des Sinnlosen, kaum daß sie zu Werke gegangen ist, im Leerlauf. Ihr Subjekt hat es nur mit seinen eigenen Phantasmagorien zu tun. In jedem bestimmten Etwas findet es nur seine eigene leere Selbstbestimmung, immer nur sich selbst. Seine Allmacht ist die der unbegrenzten Zeichensetzung. Seine Ohnmacht besteht darin, daß die Zeichen auf nichts deuten als auf seine Zeichensetzung. "Le réel est un effort avorté",[61] eine Totgeburt. Der exemplarische Esel dagegen ist zwar - ein Esel, aber bei seiner geringen Belehrbarkeit doch nicht so unvernunftig, daß es ihn nicht zu den Karotten zöge, - und zwar nicht zu einem Hirngespinst, sondern zu wirklichen Karotten. Im übrigen zöge er den Karren nicht lange, kriegte er nicht, wie jeder Arbeiter, zu Essen, wenn auch wenig und nicht das beste. Denn seine Herren denken, im Gegensatz zu Sartre, ökonomisch. Auch die Frustration enthält ein Moment von Befriedigung. Und auch in der zerrissenen Wirklichkeit ist Vereinigung, wenngleich ständig gefährdet und mit hohen Unkosten verbunden, möglich. Freilich liegt die Versuchung nahe, sich, mit den Worten Ottiliens aus den WAHLVERWANDTSCHAFTEN: "bei so viel Unbestand und Wagnis" daran zu gewöhnen, "alles wegzuwerfen, nur um nicht verlieren zu können."[62] Es käme gerade darauf an, die Ökonomie dieser Selbstzerstörung zu stu-

dieren. Die gesellschaftliche Dimension ist aber dem Sartre von L'ETRE ET LE NEANT noch fremd, allenfalls Fundus für Metaphern und Exempel. In seinem Autismus spielerischer Aktivität erscheint auch Ökonomie nur metaphorisch. Wer spielerisch tätig ist, "pose lui-même la valeur et les règles de ses actes et ne consent à payer ue selon les règles qu'il a lui-même posées et finies."[63] L. Richter zieht daraus den Schluß, der Freiheitsbegriff Sartres werde "grundsätzlich mißverstanden, wenn man ihn als reine Willkür interpretiert... Sein Dasein ist nicht gesetzlose Willkür, sondern folgt einem Gesetz, das er sich selber gegeben hat".[64] Aber hat er es sich nicht "willkürlich" gegeben? Im Spiel, heißt es bei Sartre, "il échappe à la nature naturée" dadurch, daß er alle nicht selbstgegebenen Gesetze ignoriert. "D'où, en un sens, le 'peu de réalité' du monde."[65] Dieser Realitätsverlust ist der Preis für die reine Autonomie. Verzichtet wird darauf, durch Kritik des gesellschaftlichen Prozesses der Regulierung ein festeres Fundament für die unreine, d. h. empirische Freiheit zu legen. Der Ontologie erscheinen alle je möglichen sozialen Gesetze als bloßer Anlaß für eine durch sie nicht tangierte Freiheit, ihnen irgendeine Bedeutung zu verleihen. Gesellschaft gehört entweder zum bloßen Ansich oder zu den Fiktionen der Subjekte. Soziale Zwänge sind solche Fiktionen, das Exempel klingt wie Hohn: "comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de

rester au lit, quitte à me faire renvoyer."[66] Dies kommt der Binsenweisheit gleich, 'nur' weil ich mein Leben fristen will, müsse ich arbeiten, und 'nur' weil ich nicht arbeitslos werden will, müsse ich mich fügen. Aber in dieser Kondition äußert sich ein soziales Gesetz und kein ontologisches. Für Sartre ist das Soziale imaginär. Soziale Identität hat man "sur le mode neutralisé".[67] So fällt alles Gesellschaftliche an den Menschen, Beruf wie Sozialcharakter, zusammen im Bilde des Komödianten: "J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café..., en faisant mécaniquement les gestes typiques de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme 'analogon'."[68] Soziales ist hier konzipiert als 'ideales Ansich', nicht anders als in L'IMAGINAIRE die Siebente Sinfonie Beethovens.[69] Wieder drängt sich die Frage auf: wer hat das soziale Drama und für welchen Zuschauer komponiert? Auf den letzten Teil der Frage deutet Sartre die Antwort an: jeder Mensch, so will es seine metaphysische Kondition, ist "objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards et m'échappant à moi-même des millions de fois".[70] Freilich entgeht uns, trotz unserer Haltung des Als-Ob, der Sinn unserer Rolle: Alle andern wissen mehr als ich, der ich spiele. Hans Jonas hat auf die stoische Herkunft des Theatervergleichs hingewiesen: "'Seine Rolle spielen' - dies Wortbild, wie der ganze Theatervergleich, mit dem die stoische Ethik

so gerne arbeitet, verrät das Fiktive der Position. Die zu agierende Rolle ersetzt die zu vollbringende wirkliche Aufgabe. Die Spieler auf der Bühne handeln, als ob die Handlung ihre Entscheidung wäre und als ob es auf den Erfolg ihres Tuns ankäme... Die Akteure, tapfer spielend, sind ihre eigenen Zuschauer. Die Rede von der zu spielenden Rolle verbirgt hinter ihrer Bravado eine tiefe Resignation..."[71] Auch das sartresche Als-Ob birgt eine solche Resignation - des Begriffs sowohl wie der Praxis - und ihre metaphysische Rechtfertigung. Drei Momente lassen sich herausheben: einmal konfrontiert das Als-Ob alles Reale mit dem metaphysischen 'Ideal'; daraus resultiert ein ontologisches Nur: alles ist nur starre Struktur oder nur eine Art Mimik des Seins; schließlich gibt das Als-Ob die Praxis als Spiel - auf das es ihre festen Momente zuerst reduzierte - scheinbar grenzenlos frei. Wir erkennen darin die Haltung der Absurdität als der Kunst, das Gleichgewicht, als welches Camus ihr Wesen bestimmte, störungsfrei zu bewahren. Wir finden diese Haltung in Kierkegaards "Problematik" vorgebildet. "Indem er auf die Forderungen der Realität mit dem Ideal antwortet ... und indem er zugleich gegen den Geist das Moment des Existentiellen betont, ... hält er beide Welten in einer dritten, sie beide verknupfenden Beziehung: in der Problematik." Diese "hat eine typisch vermittelnde Stellung, weil sie eine 'Als-Ob'-Haltung ist. Das Als-Ob leistet der reinen Idee in der Anlehnung

an das Vollkommenheitsideal eines Wirklichen den geistigen Tribut, und es leistet dem Leben in der Anlehnung an das Vollkommenheitssymbol eines Wirklichen den praktischen Tribut. So lebt das 'Als-Ob' in beiden Welten, im Endlichen und Unendlichen, ohne sich von einer der beiden beherrschen zu lassen..." [72] Es vermittelt die beiden Welten in solcher Gestalt, daß diese sich wechselseitig schachmatt setzen. Der Preis für diese schwebende Freiheit ist aber, wie F. C. Fischer gesehen hat, "eine doppelseitige Resignation. Einerseits kann Kierkegaard auf Grund seines Menschseins nie das Idealsymbol in seiner Absolutheit realisieren, andererseits darf er, um die Beziehung zum Ideal nicht zu verlieren, nie einen unvermittelten Kontakt zur Wirklichkeit aufnehmen." [73] In diesem Gleichgewicht der Kierkegaard'schen "Nullpunktexistenz", das ebensosehr als Schachmatt aufzufassen ist, erreicht die Haltung des Absurden das ihr mögliche Glück, obwohl sie es "dadurch nur symbolisch gewinnt - andererseits ist (sie) aber auch dadurch frei von den Sorgen der Realität, wenngleich auch nur in dem Umfange, als (sie) auf das Leben in der Wirklichkeit verzichtet". [74] Ist dieses 'Glück' erreicht durch Hypostasis der beiden Welten und der Paradoxie ihrer geschichtslosen 'Vermittlung', so ist, wie Günther Anders in seiner PATHOLOGIE DER FREIHEIT gezeigt hat, mit der Geschichtszeit prozessuale Begrifflichkeit vom Typus objektiver Erfahrung zum Verschwinden gebracht. "Le choc du contigent détruit alors la stricte possibilité de l'ex-

périence elle-même, le fait de s'approprier la vie vécue de facto. Tout se passe comme si elle avait eu lieu 'pour rien', le fait même qu'elle a été vécu est sans cesse renié par le paradoxe... Parce qu'elle a cédé sa force vitale et sa réalité au paradoxe, elle se passe comme si elle n'était pas là."[75] Im Verharren beim Paradox und dem paradoxalen Als-Ob stellt das Leben sich tot, um zu überleben. Der Preis fürs Überleben beschädigt beide Seiten der Erfahrung, die des Begriffs so sehr wie die der Inhalte. Diese erscheinen bloß noch als Symbole, auf die sie zu reduzieren letztes Reservat von Theorie ist. Freilich kehrt das reduktiv Ausgeschiedene der Dinge wieder im Schreckensbild des "objet géant dans un monde désert".[76] Der verbotene Verkehr mit den Dingen geistert als Allgegenwart des Schleimigen: als Verführung zu geistiger Laszivität und Uneigentlichkeit durch die Welt. Geschichte aber und der fragende Blick des Andern machen die Nullpunktexistenz erstarren; sie kehren wieder als Medusenhaupt, als der "Regard éternel et médusant de l'histoire".[77] Die Verhältnisse, unter denen der Mensch in Ewigkeit leidet und deren Konturen ins Mythische verschwimmen, gleichen denen einer repressiven Gesellschaft, für die es keinen Begriff mehr gibt. In seiner THEORIE DER EMOTIONEN von 1939 vergleicht Sartre die 'Welt' - "ce que les Allemands appellent Umwelt"[78] mit einem "Flipper", einem Spielautomaten, in dem es gilt, eine Kugel mit Geschick durch die Hindernisse und Tücken

der Anlage zu befördern: an den Kreuzungen der eingezäunten Bahnen sind Löcher gebohrt, die den Spielball dieser Geschichte zu verschlucken drohen. "Ce monde est difficile."[79] "Naturellement, ça et là, un peu partout sont des pièges et des embûches."[80] Wer liegt im Hinterhalt und wer stellt Fallen? Mit Recht fragte Henri Mougin in seiner Polemik gegen DIE HEILIGE FAMILIE DER EXISTENTIALISTEN "Condamnés par qui? Délaissés par qui? Il est tout de même trop commode de dire indifféremment, comme le fait Sartre pour décrire la situation humaine que l'homme se jette dans le monde ou dans la liberté, et, en même temps, qu'il est jeté dans le monde et jeté dans la liberté."[81] Wer hat die widersinnigen Einrichtungen ausgeklügelt, in denen der Mensch gefangen ist? Wenn es in LA NAUSÉE von der Oberfläche des Meeres heißt, das eigentliche Meer sei darunter verborgen, "sous cette mince pellicule verte qui est fait pour tromper les gens"[82] - wer hat die täuschende Reklame inseriert? Die Täuschung bedroht jede Objektbeziehung, "L'hypothèse métaphysique n'est pas exclue selon laquelle mon Ego ne se composerait pas d'éléments ayant existé en réalité (il y a dix ans ou il y a une seconde), mais serait seulement constitué de faux souvenirs. Ce pouvoir du 'Malin Génie' s'étend jusque là."[83] So hatte Descartes, gewarnt durch die offenbare Täuschung in Traum und Wahnsinn und auf der Suche nach einem absolut sicheren Reservat, sich "für eine Weile die Fiktion gemacht" - und zwar in

methodologisch reflektierter bewußter Selbsttäuschung -, "daß irgend ein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen", meiner Leichtgläubigkeit Fallen zu stellen.[84] Bei Sartre geistert der Malin Génie durch die Beschreibung der Seinsregionen und ihrer Konstruktion. Die "nature naturée", aus der es durch die Als-Ob-Haltung zu eschappieren gilt, stellt sich dar wie ein System der Gefangenschaft, der Manipulation, des indirekten Zwangs und der Ausbeutung, installiert von einem Dämon. Dessen Macht, so glauben wir jetzt sagen zu können, reicht so weit wie die Verdrängung des Gesellschaftlichen aus Sartres Blick. Im unvermeidlichen Doppelsinn seiner Sätze kehrt das verdrängte Soziale wieder. So in diesem, der den Unbestand und die Bedrohlichkeit aller Verhältnisse ontologisch beschreiben soll: "Ce changement absolu qui nous menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible."[85] Diese Drohung haftet als Makel ihrer Herkunft aus dem Absurden jeder "Urwahl" an. In ihr ist der Unterschied zwischen Sozialpathologie und Freiheit unerheblich geworden. Ob ich mich werfe oder ob ich geworfen werde, spielt keine Rolle. Freiheit und Fatum sind eins. Angst sei nichts anderes, als die Wahrnehmung durchs Bewußtsein der "fatalite de sa spontanéité".[86] So kann Sartre uns damit bescheiden, das Wovor menschlicher Angst und das Schicksal des Menschen sei der

Mensch selbst, - ohne daß das System ins Wanken käme. Aber die Rede vom Menschen beruht auf einer Äquivokation, die über die Kluft zwischen Ontologie und Erfahrung hinwegtragen soll. Ein anderer Name für diesen Dualismus wäre der Gegensatz zwischen Gattung und Individuum oder, soziologisch ausgedrückt, der gesellschaftliche Antagonismus, der im Herrschaftssystem die Menschen als Einzelne wie als ganze Klassen gegeneinander und gegen das Ganze stellt. Wo dieser Zusammenhang aus den Augen verloren wird, verwandelt das so Unverständliche seiner Verhältnisse 'den Menschen' in ein Ungeheuer, und es erscheint nicht ausgeschlossen, "que l'homme est le rêve impossible des cafards et des cloportes:"[87] "nous sommes le rêve d'une vermine."[88] Als Malin Génie und "Wolf" der empirischen Menschen erscheint bei Sartre der ontologische Mensch. "Ainsi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique."[89] Darin zeigt Sartres System sich als Ontologie der falschen Gesellschaft. Diese - und nicht das Dasein überhaupt - ist zugleich der Notwendigkeit und zugleich dem Zufall unterworfen, zugleich anarchisch und zugleich durchrationalisierte Repression. Ebensosehr ist der doppelte Schnitt zwischen Verfügung, Verfügendem und Verfügtem gesellschaftlich. Indem Sartre den Menschen die Entscheidung aus materialer Herkunft und in materieller Absicht verweigert, indem er die Objektivität der Geschichtswege leugnet, gerät ihm der Mensch zum

Feind des Menschen. Darin gehorcht seine Ontologie einem gesellschaftlichen Zwang, der die historische Phase bezeichnet, in der die Vergesellschaftung, bei Fortdauer des alten Antagonismus, sich gegen die Gesellschaft richtet, zumal gegen deren Begreifbarkeit als ganzer. Jetzt wird gerade die Freiheit fürchterlich: sie kann die Zerstörung des Ganzen bedeuten. Die Welt wird katastrophal. Das unmotivierte Anheben der Sinngebung beläßt sie unwiderruflich im Bereich des katastophalen Zufalls. Das historisch lösende Wort bleibt ungesagt, "tout juste comme l'assemblage de lettres formé par la chute de quelques cubes ressemblera peut-être à un mot, mais n'en sera point un."[90] Dieses Bild aber ist bei Sartre eines für den Tod. Nur ihn kann er als Sinn der menschlichen Sinngebungen ablesen. In Abwandlung des berühmten Schlußsatzes von L'ETRE ET LE NEANT sagen wir: Aber die Idee des Todes ist widersprüchlich, da er das Leben auslöscht, das in ihm als Leben zur Ruhe kommen möchte, "et nous nous perdons en vain."[91] Nur wenn es gelänge, den ontologischen Zauber zu brechen, der bei Sartre über die gesellschaftlichen Menschen verhängt ist, könnte die unproduktive Leidensgeschichte der Menschen zur Geschichte ihrer Befreiung erlöst werden. Sartres sozialer Mythos: "autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités,"[92] spiegelt den zum ontologicum vergrößerten Tatbestand der universellen Konkurrenz, wie sie für die Gesellschaft auf der letzten Stufe der "Vorgeschichte der

Menschheit" (Marx) kennzeichnend ist. Erst deren begriffs- und geschichtslose Perpetuierung macht die wirkliche Geschichte der Menschen und das namenlose Leiden an ihr, dem doch nur in ihr Abhilfe geschaffen werden könnte, zur "Passion inutile".

5. Kapitel:

Medien und Mechanik der Vergeblichkeit:[1)]
Wer und Was, Sprache, Liebe, Praxis,
Kunst, Geschichte

Von Mechanik zu reden, bedarf der Rechtfertigung: wir sehen sie in der starren Dualistik der sartreschen Welt. Selbst Zeit, in gewissem Sinne das Gegenprinzip zur Mechanik, ist für Sartre bloß subjektive Struktur, d. h. in Raum eingefangen. An die Stelle von Entwicklung tritt Entscheidung, Qualifizierung des an sich Qualitätslosen. An die Stelle von Geschichte tritt der unproduktive Konkurrenzkampf aller gegen alle. Praxis und Pathos der Selbstverwirklichung werden reduziert auf eine nie zu Zielen führende Jagd nach Identität. Es ist die Mechanik einer abgebrochenen Dialektik, die keine Synthese kennt und immer nur zwischen den selben unveränderlichen Fronten oszilliert. In der dualistischen Identitätsformel für den Menschen sind die Weichen gestellt fürs ewige Aneinandervorbei. Die Formel, der Mensch sei das Wesen, <u>das nicht ist, was es ist</u>, und <u>ist, was es nicht ist</u>, ist scheindialektisch. Der zweite Satz ist identisch mit dem ersten, von rückwärts gelesen. Nur zum Schein residiert der Widerspruch (die Nicht-Identität) im Zusammenschluß beider Teilsätze. Um das Problem zu entfalten, genügt der erste Teilsatz. Wenn der Mensch nicht ist, was er ist, so ist er etwas, was er nicht ist. Es ist das Modell eines formalen Zusammenhalts, dessen Momente in materialer Disparatheit verharren. Es protestiert gegen das Modell einer 'toten' Identität, gegen das positivistische 'der Mensch ist, was er ist'. Freilich beruhigt sich der Protest bei der ebenso totalen

wie abstrakten Negation. Daß deren Resultat dem von ihr Negierten zum Verwechseln nahe kommt, zeigt Sartres "dureté optimiste", die Wunschtraum und Hoffnung gleichermaßen verbietet wie Klage und Mitleid. "Il est donc insensé à se plaindre, puisque rien d'étranger n'a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes."[2] Kriterium ist der Erfolg; das Positive gibt letztlich Auskunft: "l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'Existentialisme."[3] Ein Mensch "n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie".[4] "Evidemment, cette pensée peut paraître dure à quelqu'un qui n'a pas réussi sa vie. Mais d'autre part elle dispose les gens à comprendre que seul compte la réalité."[5] Was keinen Erfolg hatte, die unerfüllten Hoffnungen "permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles; c'est-à-dire que ça les définit en négatif et non en positif".[6] Sartres Wesensbestimmung scheint also in ihrer Auswirkung gerade das Negative wegzuschneiden, in dem sie doch das Wesen sehen wollte. Als Formel abstrakter Nichtidentität negiert sie sowohl das Besondere, inhaltlich Gewordene an den Menschen, als auch das auf Identität hinstrebende: das Moment des Allgemeinen. In der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG haben Horkheimer und Adorno diese Bewegung beschrieben als Aspekt einer für die Epoche

kennzeichnenden Positivierung der Vernunft: "Blickte die geheime Utopie im Begriff der Vernunft durch die zufälligen Unterschiede der Subjekte auf ihr verdrängtes identisches Interesse hin, so ebnet die Vernunft, wie sie im Zuge der Zwecke bloß als systematische Wissenschaft funktioniert, mit den Unterschieden gerade das identische Interesse ein. Sie läßt keine andere Bestimmung gelten als die Klassifikationen des gesellschaftlichen Betriebs. Keiner ist anders, als wozu er geworden ist: ein brauchbares, erfolgreiches, gescheitertes Mitglied von Berufs- und nationalen Gruppen."[7] Der ontologische Ausdruck dieser Haltung ist das sartresche Austreiben des Negativen aus dem Was. Das "Abenteuer der Bestimmung" (Bloch) findet nicht statt; Negativität ist unfähig, sich in die Sachen zu verlieren und doch sich selbst treu zu bleiben. Das produktiv Unbefriedigte im Was wird formalisiert und überschrieben aufs Konto der Kluft zwischen transzendentalem Selbst und historischer Bestimmung. Damit Geschichte nicht ausgestrichen würde, müßten in der Identitätsformel, die formale Sprechweise beibehaltend, sowohl Affirmation wie Negation gebrochen und gesagt werden: 'der Mensch ist und ist nicht, was er ist'. Das Unbefriedigende an dieser Formel liegt in der unbefriedigten Sache selbst, gegen die sie sich im Gegensatz zur sartreschen nicht verschließt. Weniger formalisierend vertritt Ernst Bloch diese Position, wenn er in einem seiner berühmten Anfänge formuliert: "Ich bin. Aber ich habe mich

nicht. Darum werden wir erst." "An uns selbst sind wir noch leer."[8] Gelingt es Sartre, die Leere aufzufüllen? Vermag er zu lösen, was Nietzsche als das Problem des Nihilismus erkannte: "den Ausweg und das Loch zu finden, durch das man ins 'Etwas' kommt?"[9] Sartre glaubt in einer zweifachen Münchhauseniade die Lösung zu finden: in einem subjektiven Dezisionismus des Was der Dinge, und in einem sozialen Dezisionismus des bestimmten Wer der Menschen. So erfassen wir in der Angst unsere 'Wahl', also unsere individuelle Sinngebung "comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité".[10] Freilich hat diese 'Realität' keinen objektiven Halt; sie ist nichts Selbständiges. "De là mon angoisse, la peur d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre."[11] Nur meine Selbstbestimmung "unifie et explique tous ces faits,.. les organise en une totalité descriptible";[12] an sich herrscht "un cauchemar en désordre".[13] An sich ist nichts Bestimmtes in diesem Alptraum. Erst das Bewußtsein schafft Ordnung, freilich nur imaginär und immer wieder von neuem und ganz anders. Als Verneinung fungiert es "comme une rubrique présidant à l'ordonnance et à la répartition des grandes masses d'être en choses".[14] So soll etwa die Situation eines Menschen verstanden werden als "libre qualification d'un donné brut qui ne se laisse pas qualifier n'importe comment".[15] Freilich ist die

Willkür, wenn überhaupt, eingeschränkt nur durch mechanische Indikationen, Widerstandsreaktionen eines "quid insaisissable",[16] "en sorte que je ne puis jamais savoir s'il me donne un renseignement sur moi ou sur lui".[17] Auf keinen Fall sei es denkbar, daß das von uns Eingeschätzte irgendwie unsere Einschätzung provoziere; "mais au contraire, pour qu'il y ait un'ceci'... il faut justement que je m'en échappe par pure négation."[18] Was für die Dinge gilt, gilt auch für alles Bestimmte und auf Bestimmtes sich Richtende an mir. "En ce sens il n'y a point de caractère - il n'y a qu'un projet de soi-même."[19] Ohne mich bleibt von der Sachlage nur "un résiduum innommable et impensable".[20] Für den, der in seinem Projekt gefangen lebt, sehen die Eigenschaften aus, als ob sie objektiv wären. "Tout se passe comme si nous vivions dans un monde où les objets, outre leur qualités de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile, etc., et comme si ces qualités exerçaient sur nous certaines actions."[21] Für Begierde oder Abscheu gibt es jedoch keinen Grund auf seiten des Objekts. Ein Ding ist begehrenswert, weil ich es, ex nihilo, begehre. Sartre übersieht, daß er alle Gestalten des Bewußtseins fertig voraussetzt, wo er gerade ihre Geschichte hätte schreiben müssen. Seine Exempel sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. So wählt die "Urwahl" unter den sozialen Titeln "grand, noble, bas, humilié",[22]

die einfach da sind und unbefragt bleiben. Die solistische Sinngebung ist so widersinnig, als hätte Robinson, mutterseelenallein auf seiner Insel, Papiergeld eingeführt. Er hat sich aber eine Behausung eingerichtet und den Boden dort, wo er fruchtbar war, bebaut mit Pflanzen, die er auf seinem Eiland vorfand und deren Nutzen er bereits kannte oder doch allmählich verstehen lernte. Seine Praxis war lebensnotwendig. Sartre dagegen kennt, aus Systemgründen, nur Taten, keine Praxis.[23] Formal sind seine Setzungen stimmig: ein Fels, um eines seiner Exempel zu nehmen, ist ein anderes für den aus sicherer Entfernung bewundernden Naturfreund und ein anderes für den Bergsteiger, der in der Wand hängt. Ein anderes wäre er für Robinson, der versuchen würde, Kartoffeln darauf anzupflanzen. Die Wenn-Dann-Relativierung verliert ihr Recht als absolut gesetzte. Sartre, der sie absolut setzt, leugnet mit dieser Setzung die Objektivität historischer Aufgaben und der gesellschaftlichen Mittel und Wege zu ihrer Lösung. Erst der 'acte gratuit' des ganz unmotivierten Konzipierens einer Aufgabe durch einen einsamen Gesetzgeber schafft bei ihm Objektivität. Eine Situation ist nie handlungsrelevant: erst das Anheben des Handelns schafft die Situation. So kann er sagen, die Ordnung der Dinge in der Welt sei "l'image projetée dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis"[24], "le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes".[25] Dies

ist nicht zu verstehen in dem Sinne, als hätte die geschichtliche Arbeit der Menschen sich in der Welt vergegenständlicht, eine Art Sachschrift des gesellschaftlichen Menschen in die Natur eingeschrieben. "Mais la situation est mienne .. parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est mien en ce que cela me représente et me symbolise."[26] Kein soziales Ereignis kommt 'von außen', und selbst der Krieg "est à mon image et je la mérite".[27] Indem Sartre nur auf seinen ontologischen Schematismus bedacht ist, verflüchtigt sich das Was zum bloßen Daß-überhaupt, und sein System, das die Übermacht des bloß Faktischen zu brechen angelegt war, leistet dessen Rechtfertigung im Namen des Seins. "De ce point de vue nous devrons reconnaître à la fois qu'il est tout à fait contingent et absurde que je sois infirme, fils de fonctionnaire ou d'ouvrier, irascible et paresseux et qu'il est pourtant nécessaire que je sois cela ou autre chose, ... prolétaire ou bourgeois ou aristocrate, etc., ... précisément parce que je ne puis survoler le monde sans que le monde s'évanouisse."[28] Das heißt soviel wie 'Irgendetwas, cela ou autre chose, ist absolut notwendig'. Damit ist aber gerade der Bereich der Bestimmtheit verfehlt, auch verwehrt, inhaltlich zu unterscheiden. Auch die elendesten Verhältnisse leisten den ontologischen Dienst, den Sartre einzig von ihnen fordert. "Sans cet en-soi que je nie, je m'évanouirais en néant."[29] Damit ist

jede Einschränkung, jedes soziale und geistige Einsperren der Menschen, die einzigen Mauern also, gegen die anzurennen ihre historische Not die Menschen treibt, gerechtfertigt. So erscheint es der Ontologie, die die wirklichen 'Negatitäten' zugunsten der bloß formalen verdrängt hat, daß jedes Hindernis "loin d'être un obstacle à notre liberté, est réclamée par son existence même. ... Ainsi, le projet même d'une liberté en général est un choix qui implique la prévision et l'acceptation de résistances par ailleurs quelconques".[30] Wieder ist damit der Bereich der Bestimmtheit verfehlt und bleibt es verwehrt, inhaltlich zu unterscheiden. Selbst die mit Ausrottung drohende soziale Diskrimination ist dann 'nur' eine Konkretion der 'ontologischen' Regel. Der Jude, der dem Schild begegnet "Eintritt für Juden verboten" (Sartre schrieb L'ETRE ET LE NEANT in der Nazizeit), sei in seiner freien Sinngebung nicht anders geschmälert als jeder Einzelne durch die Existenz von "autrui". Er entscheide selbst über den Sinn des Verbots; dieses "perd sa force propre de contrainte .. dans les limites de mon propre choix."[31] La véritable limite de ma liberté est purement et simplement dans le fait même qu'un autre me saisit comme autre-objet.[32] Nous ne pouvons échapper à cette aliénation, puis-qu'il serait absurde de songer même à exister autrement qu'en situation".[33] Wer sich frei will, "voudra aussi la passion de sa liberté".[34] Die "freie Wahl" steht nicht im Wider-

spruch zum Gegebenen, schon gar nicht zur Leidensgeschichte, ihre Resultate tragen allesamt die paradoxe Marke "à la fois choisi et donné".[35] Beim existentialistischen Sieg der Freiheit über die "kontingente Faktizität der Existenz" geht es darum, mit den Worten Simone de Beauvoirs: "de reprendre comme voulu par l'homme le donné qui d'abord est là sans raison."[36] Daß es "sans raison" ist, liest sich äquivok: heißt sowohl, daß es in keinem menschlichen nexus finalis steht, als auch, daß keine Vernunft darin ist. Seine Bejahung macht daher das Objektive nicht zum Kriterium. Mit ihm ist zugleich Glück als Regulativ verächtlich verworfen. Die Manipulierbarkeit ist total bei gleichtotalem Realitätsverlust. Mögen die Menschen sich untereinander und die Dinge taxieren, "et les objets, les événements, les hommes ont aussitôt ce prix, ils l'ont absolument".[37] Der Faschismus könnte siegen: "à ce moment-là, le fascisme sera la vérité humaine."[38] Da alles der freien Wahl der Bewußtseine entspringt, könne es dabei eigentlich nie etwas Neues geben. "Déjà vu - déjà prévu" sei der Aspekt alles Geschehens, und "Il n'est jamais rien qui étonne...".[39] - Aber ist überhaupt 'Etwas'? Der subjektive Dezisionismus scheint kein Was der Dinge erbracht zu haben, das standhält. Wir mussen fragen, wie es sich mit der Identität der Menschen verhält. Sartre begreift sie als sozial vermittelt. Dabei verweist 'sozial' allerdings nicht auf die Gesellschaft sondern auf Mehrzähligkeit über-

haupt und auf die fundamentale, alle soziale Empirie erst ermöglichende "Seinsrelation", die ein individuelles 'Fürsich' mit dem "Autrui" genannten Inbegriff aller andern Bewußtseine in ontologisch notwendigen, wenngleich kontingenten Bezug setzt. Das Wort autrui kommuniziert sprachlich mit Ausdrücken wie ailleurs (anderswo) und autrefois (einstmals, wörtlich: andersmal). Am besten gäbe vielleicht das deutsche 'Anderswer' den Sinn wieder. Manchmal findet das Wort bei Sartre Verwendung als ontologischer Ausdruck für 'man'.[40] - 'Seinsrelation' ist der Verbindungsschematismus einer undialektischen, d. h. intuitiven statt historisch-diskursiven Einheit von Entgegengesetztem, auf deren Boden eine Vereinigung zwar nie wird verwirklicht werden können, wohl aber das immer wiederholte Aneinandervorbei seine Regelung findet. Eine solche Seinsrelation verbindet nach Sartre das Fürsich, in dem sie ihren einseitigen Ort hat, mit dem Ansich. Im Gegensatz dazu scheint sie, wo sie Bewußtseine aufeinander bezieht, Wechselbeziehung zu bedeuten. Bevor wir darüber urteilen können, müssen wir Sartres Grundlegung des Sozialen genauer betrachten. Zunächst skizziert er dessen Deduktion aus dem Trieb des Seins nach Aseität. Dieser Trieb will gleichsam die tote Ganzheit zum Leben erwecken. Leben ist aber nur um den Preis des unheilbaren Zerbrechens der Ganzheit möglich. Setzt dieser Bruch zunächst Ansich und Fürsich gegeneinander, so reißt er das Fürsich innerlich in der Reflexion

gleichfalls auseinander. Die Mehrzähligkeit der Bewußtseine ist wie die äußerste Konsequenz dieser Zerspaltung. "Tout se passe comme si mon ipséité en face de celle d'autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre néantisation; l'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive. En ce sens, tout se passe comme si les autres et moi-même nous marquions l'effort vain d'une totalité de pour-soi pour se ressaisir et pour envelopper ce qu'elle a à être sur le mode pur et simple de l'en-soi."[41] Das 'Seinsprogramm' spukt durch alle sozialen Beziehungen als der Versuch, "d'utiliser Autrui pour totaliser enfin la totalité détotalisée que je suis, pour fermer le cercle ouvert et faire enfin que je sois fondement de moi-même".[42] Daß dieser Versuch notwendig scheitert und doch gleichnotwendig fortgesetzt werden muß, begründet Sartre in einer Konstruiertheit der Beziehung, die die doppelte Dualistik zweier Bewußtseine derart verschränkt, daß gerade die Trennung als Verbindungszwang funktioniert. Das Element dieser Verbindung, das gleichsam nur molekular angetroffen wird, sind die in sich in ein transzendentales und ein transzendentes Moment zerfällten Einzelnen, die sich vergegenständlichen müssen und doch allein nicht können, da bei jedem Zugriff nach ihrem Gegenstandsein dieses sich verflüchtigt und sie immer nur sich selber in Händen halten; "ce que je suis, en effet, par principe, ne peut être

objet pour moi en tant que je le suis."[43] "Il suffit qu'entre moi et moi je sois mon propre médiateur pour que toute objectivité disparaisse."[44] Das Monopol für die Verleihung von Objektivität hält immer anderswer: dadurch sind die einzelnen aneinandergekettet. Mein Sein für anderswen, was ein anderes Wort für meine Gegenständlichkeit ist, fungiert als "mon trait d'union avec autrui",[45] freilich nur als das, was uns aneinanderkettet und nicht als das, was Vereinigung möglich macht. Auch ist die von anderswem verliehene Objektivität schwankend und doppelt gespenstisch. Zum einen soll sie wie die der Dinge einer freien Qualifizierung des Qualitätslosen sich verdanken, als eines Sturzes "à travers le vide absolu vers l'objectivité";[46] zum andern soll die verliehene Objektivität mir eigentlich nicht zugänglich sein. Jedenfalls bleibt sie mir radikal fremd, "Cet être qui m'est apprésenté comme mon être, mais à distance, comme le repas de Tantale",[47] "Cet étranger qu'on me présente je l'assume aussitôt, sans qu'il cesse d'être un étranger".[48] - Uns interessiert hier zunächst das 'soziale' Modell einer doppelten Dualistik. Seine Konstruktion ist die eines mechanischen Entweder-Oder, das sich in zwei Alternativen artikuliert: 'entweder er oder ich' und 'entweder Subjekt oder Objekt'. Nur zwei Einstellungen sind möglich: entweder bin ich Subjekt, dann ist der andere Objekt; oder der andere ist Subjekt, dann bin ich Objekt, "aucune synthèse des deux formes

n'est possible".[49] Das Leitbild des Modells ist optisch: Subjekt ist man als 'Blick', Objekt als 'Angeblicktes'. Immer ist man entweder Blick oder Anblick. Was immer man ist, man ist es auf Kosten der antithetischen Komponente des eigenen Seins. Nie kann ich als Subjekt-Objekt einem andern Subjekt-Objekt begegnen. In den Augen des andern bin ich "un objet qui, par principe, n'aurait rien de commun avec la subjectivité".[50] Auch kann ich den andern nicht objektivieren, ohne meine eigene Objektivität zu zerstören, "puisque l'objectité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui".[51] Entsprechend geht mir, wenn der Blick eines andern mich objektiviert, mit meiner objektivierenden Subjektivität das Gesamt der Dinge verloren: die Welt. "Nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous; il faut que ce soit l'un ou l'autre."[52] Mit der Welt überhaupt schwindet auch alles, was am Andern 'von der Welt' ist; möge er die auffälligsten Kennmale haben, "pendant le temps que je me sens regardé il est pure liberté médiatrice entre moi-même et moi".[53] Wehre ich mich gegen die Entfremdung und gegen den Weltverlust durch Gegenblick, so restituiert sich mir meine Welt mit dem verdinglichten Andern in deren Mitte, "mais tout se passe comme si je voulais m'emparer d'un homme qui s'enfuirait en me laissant son manteau entre les mains".[54] Da ich das Verhältnis in der eben beschriebenen Weise umgekehrt habe in der Absicht, als Er-

blickter den Blickenden nun selber auch anzublicken, um mit seinem Blick meine Objektivität (meinen Anblick) in mein bewußtes Sein zu integrieren, finde ich mich mit ontologischer Notwendigkeit enttäuscht und veranlaßt, die nicht weniger enttäuschende Gegenhaltung einzunehmen etc. etc. "Ainsi sommes-nous renvoyés indéfiniment de l'Autre-objet à l'Autre-sujet et réciproquement; la course ne s'arrête jamais et c'est cette course, avec ses inversions brusques de direction, qui constitue notre relation à autrui."[55] Die Jagd nach Identität bleibt stets vergeblich. Anstelle von Entwicklung gibt es nur "changements de point de vue".[56] Dies Abwechseln zweier miteinander unverträglicher Einstellungen verdient aber kaum den Namen einer Wechselwirkung, da die je aktuelle Beziehung nicht weniger einseitig ist als die des Fürsich zum Ansich. Die Reziprozität, die Sartre als fundamentales Charakteristikum des Sozialen dennoch behauptet, ist eher zu verstehen als Analogie: als Dinge in der Welt der Dinge sind alle gleich entfremdet und gesellschaftliches Freiwild; als wie immer eingeengte Unternehmerinitiative sind alle gleichermaßen gewalttätige Verfolger. Reziprozität heißt also auch: alle sind Verfolger und Verfolgte in einem, das gleiche Unheil zwingt sie zueinander in Beziehungen, die den circulus vitiosus des Unheils doch bloß endlos weiter rotieren lassen. Wir erkennen darin zwei sozialökonomische Prinzipien am Werk: Tauschprinzip und universelle Konkurrenz.

Beide dominieren selbst in dem Medium, das ihnen Grundlage, Maßstab und Verkehrsmittel ist, das zugleich wesentlich allgemein ist und ihre Zerfallenheit in sich aufhebt: in der Sprache. Sartre faßt deren Begriff so weit, 'fundamental', daß 'Sprache' zum Namen für einen Zustand wird, der Sprache noch nicht kennt. Ursprünglich und unmittelbar sei 'Sprache' identisch mit dem "fait qu'une subjectivité s'éprouve comme l'objet pour l'autre".[57] Noch bevor es artikulierte Sprache gibt, könne 'Sprache' doch im gestus der Verführung, in dem ein Individuum sich zum Objekt für Blick und Begierde eines andern mache, 'mit einem Schlag' und "toute entière" verwirklicht sein; "cela signifie", wird die These in scheinbarer Interpretation wiederholt, "que le langage peut se révéler entièrement et tout d'un coup par la séduction comme mode d'être primitif de l'expression."[58] Sprache wird als 'Seinsrelation', also nicht nur unhistorisch, sondern prinzipiell seziert von gesellschaftlicher Arbeit und ausgesprochenen Dingen begriffen. 'Sprache' sei identisch mit dem 'Pour-autrui', dessen Mechanismus wir bereits beschrieben haben. Was für meine Objektivität überhaupt gilt, soll auch fürs Wesen meines artikulierten Ausdruckes im Besonderen gelten: "Ainsi le 'sens' de mes expressions m'échappe toujours; je ne sais jamais exactement si je signifie ce que je veux signifier ni même si je suis signifiant" - ich müßte denn, was prinzipiell verwehrt ist, im Andern lesen können, da

Wörter mit den Dingen der Welt dies gemein haben: an sich unleserlich zu sein. Es ist aber nicht einzusehen, wie der Sprechende von der bloßen Tatsache des Sprechens - und selbst die Tatsache ist nicht sicher - eine Brucke soll schlagen können zu möglichen Inhalten der Sprache. Der Andere sei es, der meinen Ausdrücken Sinn verleiht, - aus je unbestimmten Gründen. "Ainsi, je ne connais pas plus mon langage que mon corps pour l'autre."[59] Dennoch soll man seinen Gedanken 'oojektiv' aus der Sprache erfahren im Akt des Sprechens, wie Sartre an anderer Stelle (als Vergleich) sagt.[60] Das ist aber dann unmöglich, wenn Objektivität, wie Sartre bestimmt, Diebstahl ist. Denn "le fait même de l'expression est un vol de pensée, puisque la pensée a besoin du concours d'une liberté aliénante pour se constituer comme objet".[61] Wenn es jedoch, im Widerspruch hierzu, möglich sein soll, "de prendre sur elle - sc. auf einen von einem selbst gesprochenen Satz -, dans une certaine mesure (?), le point de vue d'autrui, exactement comme sur notre propre corps",[62] wenn also 'gewissermaßen' das Allgemeine, ein Objektives also, einen Ort in mir hat, dann können die Fronten des Dualismus nicht so starr sein, wie Sartre sie gesetzt haben will. Im Sprachkapitel von L'ETRE ET LE NEANT kommt er freilich über die Konzeption einer dualistischen Mechanik nicht hinaus. Ihre Prinzipien, in denen ein zum ontologischen Axiom erhobenes Abbild der sozialökonomischen Prinzipien des Tausches und der Konkurrenz

sichtbar wird, triumphieren nach Sartres Beschreibung noch im privaten Refugium, das doch gerade utopisch-inselhaftes Gegenreich gegen ihre universelle Herrschaft sein will: in der Liebe. "Ainsi nous apparaît-il qu'aimer est, dans son essence, le projet de se faire aimer. D'où cette nouvelle contradiction et ce nouveau conflit: chacun des amants est entièrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui à l'exclusion de tout autre; mais en même temps chacun exige de l'autre un amour qui ne se réduit nullement au 'projet-d'être-aimé'."[63] Liebe ist also wieder nur eine Idee, deren Verwirklichung sie notwendigerweise selbst vernichtet. Die Entfaltung dieser Idee geht in den Formen von Herrschaft und Ausbeutung vor sich. Sie erreicht nur immer das Gegenteil von dem, was sie will, und Glück ist unmittelbar Unglück. Wie alles Hoffnungsvolle erstarrt sie in den Bildern von Gefangenschaft, Tantalus, Alptraum. "Je prends et je me découvre en train de prendre, mais ce que je prends dans mes mains est autre chose que ce que je voulais prendre. Je le sens et j'en souffre, mais sans être capable de dire ce que je voulais prendre car, avec mon trouble, la compréhension même de mon désir m'échappe; je suis comme un dormeur qui, s'éveillant, se trouverait en train de crisper ses mains sur le rebord du lit sans se rappeler le cauchemar qui a provoqué son geste."[64] Daß gerade das Liebesziel sexueller Vereinigung, mitten im Akt 'vergessen',

durch den Vergleich mit dem Alptraum angeschwärzt wird, ist plausibel vom System aus: "L'existentialisme ne croît pas à la puissance de la passion,"[65] der Begriff des Triebes wird ebenso verworfen wie der des Unbewußten oder des Charakters: als Formen der Vermischung von Subjekt und Objekt. Ihr Bereich wäre der des Besonderen, das jedoch in Sartres Ontologie auseinandergetrieben wird in leer Einzelnes und abstrakt Allgemeines. Die Einzelnen werden jetzt, gerade in Verfolgung ihres besondern Interesses, unmittelbar Agenten eines Allgemeinen, das ihre Aktivität gegen sie selber kehrt. Voraussetzung dafür ist die - in Sartres Theorie grenzenlose - Disponibilität und Fungibilität der Subjekte. "Wer Glut litte, würde diejenige Tätigkeit beeinträchtigen, die hier wirklich 'zählt', also den Konkurrenzkampf, der mindestens ideologisch, nicht nur als Mittel, Geld zu machen, sondern als Vitalitätsprobe gilt. Fast alle Reserven von Triebkraft, die früher dem Triebe angehört hatten, hat er in sich hineingesogen. Im Grunde ist er ein zur Institution gewordener Eifersuchtskampf, dessen Kampfobjekt desexualisiert ist; der Monopolist hat das Erbe des erotischen Triumphators angetreten."[66] Bei Sartre findet dieser gesellschaftliche Tatbestand gewissermaßen inkognito seinen Ausdruck. Zwar widerstreitet das Offizielle des sartreschen Systems dieser Deutung, aber in dessen Material lüftet das Gesellschaftliche sein Inkognito: die Exempel fürs vermeintliche Konkur-

rieren der Menschen ums 'Sein' entstammen der Sexualpathologie und der gesellschaftlichen Unterdrückung. Entfremdung und Knechtschaft sind Sartres Namen für das als unabänderlich beschriebene Ontologische.[67] Wo er Beispiele gesellschaftlicher Entfremdung heranzieht, die für die "aliénation communautaire", die Entfremdung einer ganzen Klasse von Menschen Geltung haben sollen, ortet er die Sachlage dualistisch: zum einen bloß im Bewußtsein und zum andern gar wieder in mythischer Gefangenschaft, nach deren historischem Begriff nicht gefragt werden darf. So sollen wir uns Galeerensträflinge denken, die "suffoquent de colère et de honte", weil eine vornehme Dame ihr Schiff besichtigt.[68] Nehmen wir einmal an, die des Weiblichen lange entwöhnten Sträflinge erstickten wirklich nur vor Scham und Wut. Daß aber erst der Besuch der vornehmen Dame diese Klasse von Menschen 'entfremdet', zeigt die höhnische Blindheit, mit der die phänomenologische Ontologie ihre 'konkret' daherkommenden Begriffe schlägt. Die Galeere ist, von der ontologischen Nutzanwendung des Beispiels her gesehen, nur Schminke; die ontologische Bedeutung, von der Galeere her gesehen und ihrer Leere überführt, aber Hohn. Die Verbindung der Ontologie zum Politischen stellt auch Simone de Beauvoir her, wenn sie gegen die Utopie einer versöhnten Gesellschaft mit dem Argument polemisiert, die Menschen seien nicht "belehrbar wie Abstrakta": "elles - nämlich "ces transcendances" - sont concrètes et se disputent l'être."[69] So er-

scheint auch bei Sartre das allgemeine Gegeneinander als Seinsgesetz: "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui",[70] "et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan ou la reconnaissance de la liberté d'Autrui entraînerait la reconnaissance par Autrui de notre Liberté".[71] Die termini sind die von Besitz und Diebstahl, Herrschaft und Knechtschaft, Flucht und Verfolgung, Henker und Opfer.[72] In den Augen dieser Ontologie geht freilich kein Sieger aus dem Kampf aller gegen alle hervor, eben weil dieser Kampf angeblich ums 'Sein' statt um irdische Güter oder Verhältnisse geführt wird. Von diesen als ihren Motiven und ihrem Anhalt werden Praxis und Geschichte abgetrennt gerade durch die Hypostasierung ihrer Ziele. Statt in bestimmten Verhältnissen zu entspringen um bestimmter Sachen willen, "emaniert" jede Tat aus der "freien Wahl", die der Täter (das "Fürsich") "ist": aus dem Streben, Gott zu sein.[73] Alles Empirische: Liebe, Sprache, Politik, Ökonomie, ist ein Unselbständiges, ist nur Symbol. Das zum bloßen Zeichen für ganz anderes Erniedrigte ist aber das am meisten Entfremdete, Ausgebeutete, Vergewaltigte; denn es ist "ce qui est négligé au profit du sens, ce qui n'est jamais saisi pour soi-même..."[74] Darin verbirgt sich ein ökonomisches - Seinsgesetz allenfalls im Sinne der Notwendigkeit des Stoffwechsels der vergesellschafteten Menschen mit der Natur. In seiner Analyse der gesellschaftlichen Entfremdung hat

der junge Marx im als Kapital fungierenden und herrschenden Gelde das ens realissimum erkannt, zu dessen bloßen Symbolisierungen Menschen und Dinge verflüchtigt sind. Es ist die Instanz, die "die Unmöglichkeiten verbrüdert" und "alle Dinge wechselt und vertauscht".[75] Es ist das anonym herrschende "Mittel und Vermögen, die Vorstellung in die Wirklichkeit und die Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung zu machen, (es) verwandelt ebensosehr die wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte in bloß abstrakte Vorstellungen und darum Unvollkommenheiten, qualvolle Hirngespinste, wie es andererseits die wirklich ohnmächtigen, nur in der Einbildung des Individuums existierenden Wesenskräfte zu wirklichen Wesenskräften und Vermögen verwandelt."[76] - Daß der Zwang des Ausbeutungsverhältnisses der Menschen zur Natur und untereinander mit der Gewalt und Ungreifbarkeit eines mytnischen Verhängnisses auf die Menschen zurückgeschlagen ist, bezeugt die sartresche Ontologie. Darin, daß sie nichts aus dem Zusammenhang des Unheils ausspart, verweigert sie sich der Ideologie der positiven Seiten des Lebens. Darin aber verfällt sie dem komplementären Aspekt der Verklärungsideologie: dem apologetischen Pessimismus, daß sie ihre Gegenstände dem Unheil vollends gleichschaltet. Sie liquidiert gleichsam den dem Beherrschten innewohnenden Widerstand gegen Herrschaft, auch darin einem historischen Trend folgend. Ist die Gestalt, auf die der Zusammenhang der Ausbeutung Dinge und

Menschen reduziert, die des verfügbar machenden Zeichens, so lassen sich, nach den bedeutungsstiftenden Instanzen, zwei Zeichensysteme unterscheiden. Eine solche Instanz ist zunächst das 'Bewußtsein überhaupt'. Merleau-Ponty nennt eine Konsequenz dieses Begriffs: "Peut-être est-ce enfin la notion de la conscience comme pur pouvoir de signifier, comme mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie, qui rejette en dehors, dans le signifié, l'histoire et le social, les réduisant à une série de vues instantanées, subordonnant le faire au voir."[77] Bei Sartre bleibt die zeichensetzende Instanz allein mit ihren Zeichen, die ausschließlich an die Stelle des Objektiven treten. Die Zeichen haben ihr Regulativ nicht so sehr im Bezeichneten als im Bezeichnenden, nämlich in dessen "freier Wahl", aus der Bedeutungen "emanieren" wie Taten: "aucun état de fait, quel qu'il soit (structure politique, économique de la société, 'état' psychologique, etc.), n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque."[78] Ist der Realitätsverlust der Preis für die Zeichenvollmacht der Subjekte, so deutet er zugleich ein zweites, analoges Bedeutungsverhältnis an, in dem das Subjektive das gleiche Schicksal erleidet, das es zuvor den Dingen zugefügt hat. Diese zweite Reduktion scheidet alles Bestimmte, Materiale und Mannigfaltige am individuellen aus. Unter ihm verbirgt sich erst das Fundamentale jeder "Entscheidung" als "sous ses

caractères occasionnels et son opportunité historique".[79] So steckt in jeder menschenmöglichen "freien Wahl" immer dieselbe "révélation unique";[80] ihr verschiedener Ausdruck nur ist das Verschiedene. Jetzt sind alle menschlichen Zeichensetzungen nurmehr Zeichen 'des Seins'. Der Mensch sieht sich zur Bedeutung verurteilt, in der er sich doch nur stets verfehlt und frustriert findet. Existenz zeigt sich jetzt als Aktionszwang, der nie und nichts zur Ruhe kommen läßt, auch als Verwertungsprozeß, worin nichts es selbst bleibt. "Ainsi la réalité humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être."[81] In der ontologischen Formel fungiert, wenngleich gewendet als abschreckend-Unmögliches, ein utopisches Moment. Erst das Aufhören des 'Seins' bricht den Aktionszwang und löst die gezeichneten Dinge vom Bann ihrer Bedeutung. Erscheint der Tod hier als Preis für derartige Befreiung, so zeigt sich in den Beschreibungen von L'ETRE ET LE NEANT eine gleichgerichtete Kraft, die, wie Herbert Marcuse gesehen hat, "den ganzen Apparat existentialistischer Freiheit, Aktivität und Moral aufhebt":[82] die Sexualität. In der sexuellen Begierde ziehen die Menschen sich "sur le terrain de la facticité pure",[83] die hier plötzlich nicht länger das Schreckbild des Absurden ist, sondern das Gegenbild der Befreiung vom absurden Zwang zu ewig frustraner Aktivität. Waren die Zukunft und die dieser zugeordneten Möglichkei-

ten nur andere Wörter für diesen Zwang, so entäußert sich der Sexus ihrer. "Je détruis mes possibilités pour détruire celles du monde et constituer le monde en 'monde du désir', c'est-à-dire en monde déstructuré, ayant perdu son sens et où les choses sont saillantes comme des fragments de matière pure, comme des qualités brutes."[84] "In der völligen Isolierung von seinen Möglichkeiten, vergessend seine Freiheit und Verantwortlichkeit..., als pures 'Objekt' ('als Fleisch gelebter Körper'), findet sich so das Ego in dem Anderen. Die Beziehungen zwischen den Menschen werden Beziehungen zwischen Dingen, aber dieser Tatbestand wird nicht länger verhüllt und verdreht durch gesellschaftliche Fetische und Ideologien. Verdinglichung dient nicht länger zur Aufrechterhaltung der Ausbeutung und Plackerei, sondern ist völlig vom 'Lustprinzip' bestimmt."[85] Indem die sexuelle Begierde den Dualismus von Fursich und dessen materieller Bestimmtheit unterläuft, vermittelt sie im Subjekt-Objekt-Gegensatz uberhaupt. "Die begehrende Haltung erlöst also die objektive Welt sowohl wie das Ego von Herrschaft und Manipulation, hebt ihre 'Instrumentalität' auf und enthüllt, indem sie das tut, beider eigene pure Gegenwart, ihr 'Fleisch'."[86] "Die cartesianische Kluft zwischen den beiden Substanzen ist überbruckt, indem beide ihre Substanzialität gewechselt haben."[87] In der Begierde, wie Sartre sie beschreibt, offenbart sich so nach Marcuse die Möglichkeit einer Welt,

"in der das Individuum in völliger Harmonie mit dem Ganzen ist, eine Welt, die zugleich die strikte Negation dessen ist, was dem Ego seine Freiheit gab, nur um seine freie Unterwerfung unter die Notwendigkeit zu erzwingen".[88] Mit dem Hinweis auf diese Form der "menschlichen Wirklichkeit", so schließt Marcuse seinen Aufsatz, hebe der Existentialismus seine eigene Grundkonzeption auf. - Gegen Marcuses Rettung eines Teilaspekts auf Kosten des Systems spricht freilich Sartres Einordnung der Sexualität in dieses. Die von der Sklaverei der Symbolik Menschen und Welt befreien sollte, ist selber Symbol. Ihr Versuch schlägt notwendig fehl. Der Bedeutungszwang ist in Sartres Welt nicht brechbar. "Tel est l'idéal impossible du désir: posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme <u>corps</u>."[89] Bezeichnet die Begierde die genaue Nullpunktexistenz zwischen Aktivität und Passivität, so ist ihre Balance nach jeder Seite und von ihrem eigenen Anspruch her gefährdet. Jedes Herausgehen aus ihr instrumentalisiert aufs neue. Es gibt keine sexuelle Aktivität, die nicht vom Leistungsprinzip verfälscht wäre. Auch droht ein Komplementäres, das man das Konsumprinzip nennen könnte: sobald das Selbst sich der Lust bewußt wird und als auf Genuß reflektiert auf sie, ist der Versuch der Begierde, zur 'subjekthaften Substanz'[90] zu werden, mißglückt. Genitale Sexualität ist der Alptraum der sexuellen Begierde. Mehr zu sein als bloß

Symbol, reale Motive zu haben und etwas real Brauchbares hervorzubringen, ist wie für Sexualität so für menschliche Praxis überhaupt der Abfall von ihrer reinen Idee. Dieses Ideal ist erfüllt ehestens im Hervorbringen von Kunstwerken, daneben allenfalls im Artisanat früherer Produktionsstufen. "L'idéal serait évidemment en un sens que je le soutienne - das Kunstwerk nämlich - à l'être par une sorte de création continuée et que, de la sorte, il soit mien comme une émanation perpétuellement renouvelée."[91] Die Bedingungen, die es erfüllen muß, gehen aus dem Problem der Vereinigung im sartreschen Dualismus hervor: es ist deren utopisch-imaginärer Anschein. Es muß als Vereinigung erscheinen, ohne die scheinbar vereinigten Sphären in sich zu mischen. Das Kunstwerk erreicht dies durch ein zweiseitiges Als-Ob: nach der Seite des Bewußtseins hin tut es, als ob es ein Ding wäre - und nach der Seite der Dinge als ob reines verströmendes Bewußtsein. "Dès lors mon oeuvre m'apparaît comme une création continuée mais figée dans l'en-soi; ... Toute oeuvre d'art est une pensée, une 'idée'; ses caractères sont nettement spirituels dans la mesure où elle n'est rien qu'une signification. Mais, d'autre part, cette signification, cette pensée, qui, en un sens, est perpétuellement en acte, comme si je la formais perpétuellement, comme si un esprit la concevait sans relâche - un esprit qui serait mon esprit - cette pensée se soutient seule à l être..."[92] In der

Kunst - allenfalls noch im freien Spiel[93] und vielleicht in der symbolischen Wissenschaft - taucht so, flüchtig und geschichtslos, der Schatten einer Vereinigung des Nichtidentischen auf, "cette synthèse de moi et de non-moi".[94] Ihr Ideal als das einer "nichtzerstörerischen Aneignung" zeigt Sartre im Bilde von Jonas im Bauche des Walfischs als einem Symbol des "digéré indigeste",[95] dessen, was mir ganz angeglichen und doch ganz es selber geblieben ist. Aber die Vorstellung einer Vereinigung, die das Vereinigte bestehen läßt, bleibt nach Sartre leerer Traum. So wird auch im Kunstwerk das Material nicht erlöst: es ist "rien qu'une signification". Auch das schöpferische Bewußtsein findet den Weg nicht in die Dinge. Wo überall in menschlicher Praxis Dinge mitspielen, werden sie von Sartre exkommuniziert. Seine Konzeption des actus purus gleicht der des "wahren Sozialisten" Herman Semmig, dem Marx und Engels in der DEUTSCHEN IDEOLOGIE ein spöttisches Denkmal gesetzt haben. Das pathetische Reizwort dieses Ideologen des Vormärz ist das einer "Freien Tätigkeit". "Unser Verfasser verrät uns unvorsichtigerweise, daß sie die Tätigkeit ist, die 'nicht durch die Dinge außer uns bestimmt wird', d. h. der actus purus, die reine absolute Tätigkeit, die nichts als Tätigkeit ist und in letzter Instanz wieder auf die Illusion vom 'reinen Denken' hinausläuft. Diese reine Tätigkeit wird natürlich sehr verunreinigt, wenn sie ein materielles Substrat und ein materielles

Resultat hat."[96] Für Semmig war derartiges, was doch nur die Sphären vermischte, "nur ein Abfall vom Menschen".[97] Ähnlich sieht Sartre als Fall ("chute") und Degradation alles, was bestimmend und vergegenständlichend vom reinen Bewußtsein hinwegführt, zumal die Reflexion ("la réflexion complice") und die ihr entsprechende Objektivation durch Anderswen: "chute à travers le vide absolu". Als von minderem Rang erscheint bei ihm alles Aposteriorische, Mannigfaltige. Seine souveräne Verachtung gilt der Empirie. Als Domäne bloßer Wahrscheinlichkeit ist sie das Reich des Irrtums. Zweifelsfreie Gewißheit dagegen ist nur im Apriorischen zu erlangen, sodann im puren Daß, auch in dessen Affekten. So ist ein bestimmter Anderer, der mich anblickt, nur wahrscheinlich; zweifelsfrei dagegen ist das 'Kontingente Apriori', daß ich von Anderswem uberhaupt angeblickt werde. Geschichte reduziert sich damit auf die "circonstances extérieures",[98] liefert bloße Anlässe für die Aktualisierung eines Ontologischen.[99] Sie interessiert nur insoweit, als sie sich auf eine apriorische Beschaffenheit der Existenz zurückführen läßt. Die Wörter, die diesen Unbegriff sagen sollen, machen sich scholastisch selbständig. So heißt die aufgespürte Urfigur, in der die geschichtsmüde Erkenntnis Beruhigung zu finden hofft, "historialisation antéhistorique".[100] Diese ist ein Subjektives. Als "ursprüngliche Zeitigung" des Bewußtseins ist sie die Bedingung für die mög-

lichkeit von Geschichte, "cette temporalisation originelle qui s'historialise en rendant l'histoire possible".[101] Für die Menschen gibt es keinen objektiven Sinn in der Geschichte; versuchen wir ihn zu bestimmen, so beschränken wir uns darauf, "à indiquer une certaine épreuve concrète à subir en présence du tiers absolu, c'est-à-dire de Dieu".[102] Wenn die menschlichen Gesellschaften geschichtlich sind, so komme dies nicht nur von ihrer Vergangenheit, vielmehr daher, daß, zu propagandistischem Zwecke, die Staatsideologie sich ihrer annimmt. Man dürfe Geschichte dennoch nicht als bloßes Reklameunternehmen betrachten, "comme de pures entreprises publicitaires: en effet, le fait essentiel c'est qu'elles sont nécessaires pour entraîner l'adhésion des masses et donc que les masses exigent un projet politique qui éclaire et justifie leur passé; en outre, il va de soi que le passé est ainsi créé. ..."[103] Wir sollen Geschichte demnach als Reklameunternehmen betrachten, das der Staat oder dessen herrschende Schicht sanktioniert. Das historische Exempel, das Sartre anführt, verdient hier wiedergegeben zu werden: "Lorsque le capitalisme américain décide d'entrer dans la guerre européenne de 1914-18 parce qu'il y voit l'occasion de fructueuses opérations, il n'est pas historique: il est seulement utilitaire. Mais lorsqu'à lumière de ses projets utilitaires, il reprend les relations antérieures des Etats-Unis avec la France et leur

donne le sens d'une dette d'honneur à payer par les Américains aux Français, il devient historique et, en particulier, il s'historialisera par le mot célèbre: 'La Fayette, nous voici!' Il va sans dire que si une vision différente de leurs intérêts actuels avait amené les Etats-Unis à se ranger aux côtés de l'Allemagne, ils n'eussent pas manqué d'éléments passés à reprendre sur le plan monumental: on eût pu imaginer par exemple une propaganda basée sur la 'fraternité de sang'..."[104] Wenn wir die Situation bedenken, in der der Text geschrieben wurde, macht das Beispiel plausibel, daß die Subjekte aus der Geschichte flüchten, um nicht vor ihr verschlungen zu werden. Kein 'prinzipieller Begriff', der aus der Historie sich gewinnen ließe, bietet ihnen eine Stütze. Selbst die zum Vulgärmaterialismus verkommenen Begriffe des Marxismus (Kapitalismus, Klasseninteresse), dienen nur dazu, den Rückzug zu motivieren. Zugleich wird daran deutlich, wie gerade die Flucht aus der Geschichte diese dem Bekämpften preisgibt und mit ihr so den Flüchtenden selber. Der Rückzug auf die apriorische Struktur des ontologischen Abstraktums 'Fürsich' dämonisiert mit der Geschichte auch diese letzte Instanz. Die naive Gleichsetzung der Gesellschaft als des Geschichtssubjekts mit dem abstrakten Einzelnen, die schon, als Äquivokation, im mythischen 'autrui' mitschwingt, wird von Sartre an der angezogenen Stelle ausgesprochen: "exactement comme les sociétés, la

personne humaine a un passé monumental et en sursis... Et l'historialisation perpétuelle du Pour-soi est l'affirmation perpétuelle de sa liberté."[105] Camus, der aus ähnlicher Sicht der Dinge statt in eine "historialisation antéhistorique" in die Gegenwart flüchtet und in die "succession des présents devant une âme sans cesse consciente", worin "l'idéal de l'homme absurde" zu sehen sei,[106] verhielt sich folgerichtiger. Vielleicht hielt er später gerade deshalb an seiner Position des 'Absurden' fest, während Sartre die seine einer Theorie der wirklichen Geschichte annäherte.[107] Wenn Geschichte keine Objektivität hat, verlieren Verantwortung und Engagement ihren Sinn. Solange der Dualismus zwischen Bewußtsein und objektiver Realität unuberbrückbar bleibt; solange Natürliches und Soziales, Totes und Lebendiges unterschiedslos zusammengeschlagen werden in dem einen der beiden unqualifizierbaren termini; solange Vereinigung nur so gedacht werden kann, daß sie das Vereinigte vernichtet; solange schließlich die historischen Enttäuschungen der Menschen als ontologische ausgegeben werden, - ist absurd gerade das Weitermachen, zu dem der französische Existentialismus die Menschen 'dennoch' anhält. Das heißt nicht, daß wir 'monistisch' oder mit der Gewißheit unanfechtbarer Rationalität der Welt an Sartres System herangenen. Wir stimmen weitgehend überein mit Simone de Beauvoir, wenn sie in ihrer MORALE DE L'AMBIGUITÉ schreibt: "Pas plus que l'Uni-

vers, il ne faut regarder l'Histoire comme une totalité rationelle. L'homme, l'humanité, l'univers, l'histoire sont, selon l'expression de Sartre, des 'totalités détotalisés', c'est-à-dire que la séparation n'y exclut pas la relation, ni inversement. ... Une telle conception ne contredit pas celle d'une intelligibilité historique; car il n'est pas vrai que l'esprit doive opter entre l'absurdité contingente du discontinu et la nécessité rationnaliste du continu; illui appartient au contraire de détacher sur le fond unique du monde une pluralité d'ensembles cohérents et, inversément, de comprendre ces ensembles dans la perspective d'une unité idéale du monde."[108] Freilich darf die Perspektive einer idealen Einheit der Welt weder eine metaphysische sein noch eine bloß heuristische. Nur eine konkrete Utopie führt aus der Alternative von Simone de Beauvoir heraus. Der Sartre von L'ETRE ET LE NEANT hat, so glauben wir im Gegensatz zu ihr, die Alternative von 'kontingenter Absurdität des Disparaten' ungelöst in sein System eingebaut als Entweder-Oder seiner Zweiweltenlehre. - In seiner Einfuhrung ins Werk von Jean Genet skizziert Sartre den Ausweg aus einer andern Alternative, die der ersten verwandt ist. Dort wagt sich der utopische Schatten einer Vermittlung zwischen den starren Fronten seines Dualismus hervor. Die Alternative heißt Einsamkeit oder Gemeinschaft; sie ist anschaubar in den extremen Gestalten Genet und Bucharin. Verkörpert dieser

"notre volonté d'être ensemble poussée jusqu'au martyre", so jener "notre solitude poussée jusqu'à la Passion". Gemeinschaft und Martyrium aber stehen auf der Seite des Objektiven; auf der des Subjekts stehen Einsamkeit und Passion. "Si nous gardons l'espoir et le ferme propos d'échapper à cette alternative, s'il est encore temps, par un dernier effort, de réconcilier l'objet et le sujet, il faut, ne fût-ce qu'une fois et dans l'imaginaire, réaliser cette solitude latente qui ronge nos actes, nos pensés; nous passons notre temps à fuir l'objectif dans le subjectif et le subjectif dans l'objectivité: ce jeu de cache-cache ne prendra fin qu'au jour où nous aurons le courage d'aller jusqu'au bout de nous-même dans les deux directions à la fois. Aujourd'hui il s'agit de faire apparaître le sujet, le coupable, cette bête monstrueuse et misérable que nous risquons à tout moment de devenir..."[109)]

6. Kapitel:

Schematismen der Konstruktion

An der sprachlichen Gestalt von Sartres phänomenologischer Ontologie sind die Spuren von Gewalt[1] nicht zu übersehen. "Sartre est fondamentalement trahi par le langage", bemerkt Claude-Edmonde Magny, gleichsam gegen die Sprache Partei ergreifend. Der Verrat durch die Sprache komme daher, daß es mit ihrem Wesen unvereinbar sei, "d'exprimer au moyen de la langue de tout le monde l'absurdité fondamentale de l'existence".[2] In ihren Formulierungen spürte auch der Apologet Jeanson die wunden Punkte der sartreschen Philosophie. "Plus que toute autre, pour cette raison, elle exige d'être critiquée dans son esprit avant d'être critiquée dans sa formulation."[3] Daß aber Formulierung und Geist dieser Philosophie nicht nur nicht auseinandernehmbar sind, daß nämlich deren systematisches Problem: die dualistische Zerfallenheit, sich in der Formulierung geradezu eine Ersatzlösung schafft, hat beiläufig Herbert Marcuse bemerkt. Gegen die transzendentale Einsperrung der Freiheit protestieren auch in Sartres System, das die Einsperrung komplettiert, starke Tendenzen, in denen die Freiheit sich gleichsam materialisieren will. Diese Tendenzen, deren eine Marcuse in Sartres Modell der sexuellen Begierde manifestiert sieht, bleiben aber im philosophischen Rahmenwerk gefangen, dessen ideologischen Bann zu brechen ihnen nicht gelingt. "Folglich äußern sie sich in Sartres Werk einzig als eine Auflösung des traditionellen philosophischen 'Stils'",[4] in der

man demnach eine Art Wiederkehr des aus Systemgründen Verdrängten zu sehen hätte. Eher denn als Auflösung ließe sich die Veränderung vielleicht als Einbruch des Materials in die Formen der Begriffsprache kennzeichnen. Dieser Einbruch steht im Widerspruch zum Offiziellen des Systems. Gilt dessen Interesse den reinen Gegensätzen vom Typ 'Sein und Nichts', so herrschen im Werk doch die Mischqualitäten vor. Maurice Blanchot nannte Sartres Welt geradezu "un monde de 'mixte'". Was er von den CHEMINS DE LA LIBERTE und deren Held Mathieu sagt, wirft ein Licht auch aufs philosophische Werk Sartres:

> "sa disponibilité le met à la merci des choses: il est libre et pris par chacun de ses regards, prêt à tout faire et immobilisé par une nappe inerte qui absorbe ses gestes, les dissout dans un invisible bain de chaux. 'Personne n'a entravé ma lib, dit-il à la dernière page de L'âge de Raison, c'est ma vie qui l'a bue.' C'est dire que sa lib traîne maintenant partout, qu'elle est déposée sur le bord des tables de café, coagulée avec la lumière, prise dans l'humeur d'un regard - chose passive, opaque, morte. De là cette impression louche que donne le monde, son monde, ce sentiment de réalité spongieuse et molle, d'une réalité qui vous 'boit', qui se dissout en vous et qui vous dilue en elle. De là cette obsession de lâcheté qui se dégage de tous les contacts, qui fait que le papier est gras, la lumière 'jaune, triste et crémeuse', l'air collant et moite. De là encore le rôle que jouent tant d'homosexuels, déclarés ou honteux, hommes qui se

> plaisent plutôt avec les hommes, femmes qu'attirent plutôt les femmes: c'est un monde de 'mixte' - à demi féminin, à demi viril, où la mollesse est goulue, l'inertie vorace, où l'activité n'est pas celle d'une décision active, mais d'un envahissement passif, d'une appropriation soumise et gélatineuse. On n'y vit pas, on n'y agit pas: on y coule et on y colle." 5)

Die Bestandstücke dieser Mischwelt, in denen ein Verbotenes zur Obsession geworden zu sein scheint, funktionieren idiosynkratisch. Sie bezeichnen allesamt Rudimente von Vereinigung. Was in ihnen einbricht, gefährdet aber das System nicht nur keineswegs, sondern fungiert geradezu als dessen Stütze. Das Idiosynkratische ist ein wesentliches Bauelement der dualistischen Konstruktion, die den historischen Diskurs zwischen den Polen sich verbieten muß, ohne daß sie auf Verbindungselemente verzichten könnte. Sie verlegt sie, als 'rationale Irrationalitäten', in den Sprachkörper. Die Kritik muß ihr dorthin folgen. Sie hat die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die der 'sprachlichen Inkarnation' der Ontologie entgegenstehen, ganz allgemein deren Techniken, Sprachliches fürs System zuzurichten. Gleichwohl wäre mit bloßen Sprachuntersuchungen nicht gedient. Denn die Schwierigkeit ist nicht primär sprachlicher Natur. Wenn man von einem Konflikt zwischen der Ontologie und der Sprache reden kann, dann deshalb, weil die Sprache für die Ontologie ein 'Empirisches' ist: verquickt mit den Dingen und der Geschichte, die unter-

einander zerfallenen Subjekte vereinigend, die Subjekt-Objekt-Dualität in sich aufhebend, überall das Allgemeine repräsentierend. In ihren Sprachschwierigkeiten manifestiert sich das Kardinalproblem der Ontologie, eine Brücke zu schlagen über die Kluft, die sie vom Bestimmten trennt als von der 'bloß ontischen' empirischen Sphäre. Dies ist der objektive Aspekt des begriffstechnischen Problems: das sprachliche Gewand, in das die Ontologie sich kleidet, muß so zugeschnitten sein, daß die empirischen Sachen wie von selber aus ihm hervorscheinen. - Als 'Schematismen' der Konstruktion behandeln wir im folgenden Figuren der Vermittlung zwischen den Sphären, deren Vermittlungsfunktion bei Sartre nicht kenntlich werden darf. Das Resultat solcher Vermittlung ist das scheinbar Unmittelbare, als das es erscheinen muß, weil sonst die starre Urlandschaft der Ontologie in Fluß käme. Die Schematismen, mit deren Hilfe die Ontologie sich ihr Ontisches verschafft, stehen in der eigenartigen Doppelbestimmung, daß sie sowohl das Getrennte vereinigen als es eben dadurch auseinanderhalten. Sie sind gleichsam Stützkonstruktionen, die die Wände des Grabens am Einfallen hindern, die auch vermeiden, daß die beiden Sphären so außer Berührung kommen, daß das so oder so Unerreichbare aus dem Blickfeld gerät und pures Nichts allein übrigbleibt. Von ihrer sprachlichen Sicherstellung durch die Ontologie bleiben die Sachen nicht unberührt. Sie werden reduziert auf das,

was brauchbar ist an ihnen. Diejenigen Aspekte aber, die vom System sich vereinnahmen lassen, werden hypostasiert zu ontologischen Größen, empirische Relationen etwa zur Unmittelbarkeit von 'Seinseinheiten'. Wir untersuchen nacheinander sprachliche Stereotypien der ontologischen Reduktion, Techniken der einheitstiftenden Hypostasierung von Ontischem zu Ontologischem, schließlich Figuren des Immediatismus.

a) Formeln der ontologischen Reduktion

Reduziert wird aus Enttäuschung und um zu entdämonisieren. Das beängstigend Fremde ist 'nur' eine Variante des Altbekannten. Das Nur beruhigt: wo der Erlkönig drohte, rascheln nur dürre Blätter im Wind. 'Nur' führt zurück auf den Boden der Tatsachen: nicht die Hoffnungen, nur die Fakten zählen. Wo die Tatsachen täuschen und bedrängen, scheint eine Rückzugposition offenzubleiben: die ruhige Erkenntnis der Bedingung für die Möglichkeit von Täuschung und Bedrängnis. Ich kann mich täuschen in einer Person meiner Umwelt, ohne die fundamentale Wahrheit zu verlieren, denn "découvrir tel objet-autrui particulier, ce n'est qu'effectuer des variations empiriques sur le thème fondamental de mon être-pour-autrui".[6] Ich bin gehemmt durch Furcht, Scham und Stolz, "mais ces sentiments eux-mêmes ne sont rien de plus que notre façon d'éprouver affec-

tivement notre être-pour-autrui":[7] die Selbigkeit der fundamentalen Dinge, auf die es eigentlich ankommt, ist nicht gefährdet, sondern geradezu bestätigt. Wo der Konflikt zwischen bestimmten Begierden und der frustrierenden Realität uns zu zerreißen droht, ist die Erkenntnis beruhigend, daß absolut wirklich nur der "désir libre et fondamental ou personne" ist: "Le désir empirique n'en est qu'une symbolisation."[8] Wenn man mich haftbar macht für den entfremdeten Gegenstand, zu dem ich ohne mein Zutun in den Augen der andern geworden bin; wenn ich andere verdingliche und mißbrauche: es sind dies nur die beiden Gesichter der Urtatsache, daß ich mich in einer Welt befinde, in der es anderswen überhaupt gibt, "et, quelles que soient mes relations ultérieures avec l'autre, elles ne seront que des variations sur le thème originel de ma culpabilité".[9] Wir sind betrogene Betrüger, denen die Dinge entgleiten oder nicht halten, was sie uns - oder wir uns von ihnen - versprachen: "Nous avons toujours su que l'objet-dans-le-monde ne pouvait être que probable."[10] Im übrigen sind alle weltlichen Dinge, Ereignisse, Mitmenschen nichts Selbständiges: was immer mir begegnet, "ne peut se découvrir à moi que comme occasion (occasion mise à profit, manquée, négligée, etc.)".[11] In den Exempeln zeigt das Nur sein zweites Gesicht, als dessen Gegenzauber das erste zu verstehen ist: das eines gnadenlosen Positivismus. Der Gegenzauber verwandelt

freilich das gesellschaftliche Urteil, indem er lehrt, es stoisch hinzunehmen, in ein ontologisches: "l'homme ... n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes."[12] Bei Saint-Exupéry findet sich der gleiche Gestus einer positivistischen Reduktion: "l'homme n'est qu'un noeud de relations. Les relations comptent seules pour l'homme."[13] Theodor Lessing erkannte den Gestus als typisch für die dem Positivismus verwandten Richtungen in der Philosophie, als da sind 'Anthropologismus', 'Psychologismus', 'Biologismus' etc.: "Alle diese Richtungen vertreten ein 'Nichts als' und 'Nur'. Und vor nichts hat ein Philosoph mehr sich zu hüten, als vor allen 'Nichts als' und 'Nurs'! Der Gegenstand ist n u r ... Die Welt ist n i c h t s als ... Wo immer solche Wendungen uns begegnen, bei George Berkeley oder Hermann Helmholtz, bei African Spir oder Ernst Mach, d. h. wo insgeheim ein naiver Unterstrom metaphysischer Wertsetzung einfließt - da kehre der Philosoph sich schleunig ab."[14] "Oder wenn sie von Gegenstand, Materie, Welt reden, dann schreiben sie etwa so: Der Gegenstand ist nur... Die Materie ist nichts als... Die Welt ist lediglich... Wer aber dergleichen schreibt, der will im Kern garnicht feststellen, was der Gegenstand, die Materie, die Welt eigentlich seien, sondern ihn dürstet danach, nachzuweisen, daß sie nicht das seien, was er selbst erst einmal voraussetzte, daß sie's seien, um dann

hintendrein diesen Glauben als 'metaphysisch' totschlagen zu können!"[15] Wir erkennen darin das Modell einer selbstzugefügten Enttäuschung, die vor größerer Enttäuschung bewahren soll. Daß die Enttäuschung als totale ihre Schutzfunktion verliert und ein anderes Wort für Selbstpreisgabe ist, offenbart L. Richter, wenn sie schreibt, nach Camus müsse man "sehen, daß Natur und Geschichte nur die Situation des Menschen im Absurden darbieten".[16] Sartres Zurichtung der 'bloß ontischen' Realität für die Ontologie kennzeichnet Richter in einer anderen Schrift treffend: "Das einzelne Seiende ist nur Phänomen, an dem der Seinshintergrund sichtbar gemacht werden soll."[17] Wie Herbert Marcuse gesehen hat, würdigt Sartre in der Reduktion aufs ontologische Prinzip "die spezifischen Unterschiede, die die wirkliche Konkretheit menschlicher Existenz bilden, zu bloßen Manifestationen des gesamten menschlichen Wesens herab - und verstößt so gegen seine eigene These, daß 'Existenz das Wesen erschafft'. Auf die Rolle von Exempeln heruntergebracht, vermögen die konkreten Situationen nicht die Kluft zwischen Ontologie und Existenz zu uberbrucken".[18] Sartre versucht allerdings, die Brücke dadurch zu schlagen, daß er die Existenz symmetrisch konstruiert zur Ontologie. Deren Reduktionsverfahren sei in Wirklichkeit ein existentielles. In der TRANSCENDANCE DE L'EGO heißt es vom Ich, es sei beeindruckbar 'nur' durch seine eigenen Hervorbringungen: "on pourrait

objecter que le Moi peut être transformé par des événements extérieurs (ruine, deuil, déceptions, changements du milieu social, etc.). Mais c'est seulement en tant qu'ils sont pour lui l'occasion d'états ou d'actions."[19] Die Reduktion alles Empirischen auf bloßen Anlaß soll das Theorem von der Absolutheit der menschlichen Freiheit stützen. Die Verstümmelung der Empirie beschädigt aber die Freiheit mit. Dies wird deutlich, wenn alle Macht von Menschen über Menschen verkleinert wird auf den Status bloßer ganz äußerlich bleibender Anlässe: "Je ne pourrai jamais fournir à sa liberté - sc. der Freiheit von Anderswem - que des occasions de se manifester, sans jamais réussir à l'accroître ou à la diminuer."[20] Die Unterschiede von Herrschaft und Unterdrückung, Manipulation und Aufklärung sind damit eingeebnet. Mit ihnen verschwindet die Relevanz von Unterschieden uberhaupt: "toutes les activités humaines sont équivalentes."[21] Irrelevanz ist auch der Preis, den die Freiheit fur ihre Unantastbarkeit entrichten muß. Ihr bleibt nur noch, Bedeutungen zu verleihen, Repräsentanzen zu stiften - was jetzt ein anderes Wort für 'Anlaß' ist. So bedeute für Stendhal und Proust Liebe nicht nur: eine Frau besitzen wollen, "mais qu'ils visent à s'emparer <u>à travers</u> la femme du monde tout entier".[22] Das bestimmte Einzelne aber, indem durch es hindurch auf die ganze Welt geschaut wird, findet sich in seiner Konkretheit vernichtet: "la femme ne re-

présente qu'un corps conducteur qui est placé dans le circuit."[23] Bei Kierkegaard ist dieser Gedanke radikal vorgedacht und auf die paradoxe, die theoretischen Schwierigkeiten einer ganzen Epoche vorwegnehmende Formel gebracht: "Ohne Anlaß geschieht eigentlich überhaupt nichts, und doch hat der Anlaß keinerlei Anteil an dem, was geschieht."[24] Auch die Liebe findet in der geliebten Person nur einen unbestimmten Anlaß. "Der andere Mensch wird für die Liebe das, was in Kierkegaards Philosophie die ganze äußere Welt ist, ein bloßer 'Anstoß' für die subjektive Innerlichkeit. Diese kennt eigentlich keine Objekte: die Substantialität der Liebe ist objektlos",[25] sie reduziert sich auf ein amo quia absurdum.[26] Das Objektive, Besondere - der Dinge sowohl wie der Menschen - hat kein Eigenrecht. Es fällt, als irrelevantes Material, der Verfügung anheim. Was immer mir von anderswem widerfährt, "Moi je n'ai été que le prétexte; la matière sur quoi son acte s'est exercé".[27] Das Verhältnis schlägt zurück aufs verfügende Subjekt, das sich bloß noch mit seinen eigenen Vorwänden umstellt findet. In seinem irren, der Realität verlustig gegangenen Agieren offenbart sich der Umschlag der extremen Differenz, die es gegenüber allem Objektiven darstellt, in extreme Indifferenz. Sartres ontologische Sprache dokumentiert diesen Umschlag. Ihre Kategorien, mit denen sie allein ins Empirische hineinreden kann: immer, überall, alles, tragen alle-

samt den extremen Gegensinn: nie, nirgends, nichts. Es geht aber zu Lasten der Ontologie, daß das Extreme sich dergestalt als unerheblich zeigt. Der Ort, auf den sie das Empirische zurückfuhrt, um sich auf es berufen zu können, ist das graue Ungefähr zwischen den gleichgultigen Extremen. Ihre eigentlich 'empirische' Kategorie ist das Irgend, quelconque, n'importe... "Ainsi, le projet même d'une liberté en général est un choix qui implique la prévision et l'acceptation de résistances par ailleurs quelconques."[28] Im Irgend gehen Individualität, Welt, Geschichte gleichermaßen unter, auch alle bestimmten Momente der Praxis wie Uberlegtheit oder Triebhaftigkeit, "étant bien entendu, d'ailleurs, que n'importe quel mode de conscience eût amené la même réalisation, une fois les fins posées par un projet originel".[29] N'importe heißt: alles ist fungibel, Subjektives nicht weniger als Objektives. Die Ontologie, konzipiert als Mittel der Rettung aus diesem Zustand, fixiert ihn, indem sie einen geschichtlichen Begriff des Zustands versagt, als Seinsgesetz des Absurden. Fungibilität wird zum Gnadenmodell. Camus spricht den Zusammenhang aus: "Le sentiment de l'absurdité au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme."[30] Die Fungibilität ihrer selbst und der Dinge schlägt die Subjekte mit Absurdität. "Wie der Mensch sich auch entscheiden mag, er bleibt immer in der Frustration."[31] Wo Erfullung wäre,

hätte diese Ontologie ihr Recht verloren, aber vor ihrem Blick bestehen nur Enttäuschung und Versagung. Diese konstituieren ihre Ewigkeit, an die sie das 'Ontische' anknüpft. An Sartres Sprache zeigt sich dieser Schematismus darin, daß ganze Wortgruppen für einen solchen 'Sinn' beschlagnahmt sind. Alle Wörter, die ein Perpetuieren zum Ausdruck bringen, besagen bei ihm 'immer' die Ewigkeit einer Frustration. So ist der Mensch 'hanté par une perpétuelle absence",[32] "En avant, en arrière de soi: jamais soi",[33] "car c'est perpétuellement à ce que je <u>suis</u> que j'échappe",[34] "un perpétuel 'ailleurs'".[35] Das Immer, das zugleich ein Niemals ist, ist der Kern der abstrakt-totalen Utopie, die alles Menschliche programmiert: "le pour-soi est effectivement perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet."[36] Der Fehlschlag bedeutet fürs Subjekt das Perpetuieren einer fruchtlosen Praxis; nach Seiten der Dinge bedeutet er ewige Leere. "Tout se passe comme si le présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant."[37] Chiffre für diesen Zustand ist der Mythos von Tantalus: "la qualité est présence perpétuellement hors d'atteinte."[38] "Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contigence qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Nulle part le pour-soi ne la trouve en lui-même, nulle part il ne peut la saisir et la connaître... Et pourtant elle ne

cesse de le hanter..."[39] Nirgends heißt nichts anderes als überall. So ist der Wert, nach dem die Menschen sich unaufhörlich strecken, ohne ihn je zu fassen, "partout et nulle part, ... présente et hors d'atteinte".[40] Einzig das Kunstwerk ist Gegenbild zum Absurden. Aber auch sein Konstituens ist die absurde frustrierende Distanz, und das Kunstbild der Versöhnung "se donne donc comme un perpétuel ailleurs, une perpétuelle absence".[41] Darin, daß er in Gestalt einer Ontologie der Frustration das Immer mit dem Niemals unlösbar verkoppelt, erweist der Existentialismus sich als stoische Enttäuschungslehre. Seine politische Philosophie amalgamiert den Veränderungszwang mit der reaktionär-pessimistischen Absage an Veränderung. Simone de Beauvoir formuliert die Konsequenz einer auf Zerspaltenheit und Gewalt fundierten Anthropologie: "Mais en vérité, si la division et la violence définissent la guerre, le monde a toujours été en guerre, il le sera toujours...: il n'y aura jamais d'avenir autre."[42] Der Konflikt ist das Seinsgesetz, nach dem die Menschen angetreten sind, und "il y aura toujours en eux le désir d'être cet être dont ils se font manque, la fuite devant l'angoisse de la liberté; le plan de l'enfer, de la lutte, ne sera jamais aboli; la liberté ne sera jamais donnée, mais toujour à conquérir: c'est ce qu'exprimait Trotsky quand il envisageait l'avenir comme révolution permanente".[43] Als permanente

Niederlage - wie Roquentin sagt: "J'ai appris qu'on perd toujours"[44] - hat sich das Leben in einen Schematismus der Ontologie verwandelt. Aber es ist, als spürte Sartre, daß die Wirklichkeit im Schematismus der Frustration nicht aufgeht. Vielleicht kann man die zahllosen, L'ETRE ET LE NEANT durchwuchernden Formeln der Versicherung, der rhetorischen und logischen Überdeterminierung als Zeugnisse fürs schlechte Gewissen seiner Ontologie in Anspruch nehmen. In unzähligen "tout simplement", "à vrai dire", "même et surtout" (nach bedingungsloser Verneinung), "tout entier" und "en effet" fängt die Sprache an zu gestikulieren. Schon die Satzanfänge suggerieren Gewißheit, wenn sie immer wieder den bloßen Gestus voranstellen "Certes, Heidegger a raison... On ne saurait nier... Sans nul doute...", der nun erst recht auf Zweifel hindeutet. Wenn aber die Reduktion nicht zwingend ist, kann die Ontologie nicht auf ihr bauen. Denn erst im Schematismus einer Vergeblichkeit, die zugleich empirisch (also kontingent) und ontologisch (also stringent) ist, könnte die Ontologie das Ontische an sich ziehen. - In seiner TRANSCENDANCE DE L'EGO kritisiert Sartre die phänomenologische Reduktion Edmund Husserls in ähnlichem Sinne. Sie sei bloße intellektuelle Methode, "opération savante, ce qui lui confère une sorte de gratuité".[45] Als willkürliches Verfahren leiste die ἐποχή nicht, was doch ihr Anspruch ist: der reinen Philosophie ihre

Inhalte zu verschaffen. Sartre glaubt das Bindeglied zwischen den Sphären gefunden zu haben in der Angst; "c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure."[46] In der absoluten Angst, in der das Bewußtsein ungetrubt durch Sachliches auf sich selbst reflektiere, durchschaue es das Ego als eine eigene, in die Welt hinausprojizierte Fiktion; es erfahre sein Verhältnis zum Ego "comme le dominant et le soutenant hors d'elle par une création continuée. Sur ce plan il n'y a plus de distinction entre le possible et le réel ... Il n'y a plus de barrières, plus de limites, plus rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup".[47] Da die Angst, wie Camus' Gefühl des Absurden, jederzeit zuschlagen und jedermann treffen kann, in ihrer Reinheit aber ein anderes Wort fur die phänomenologische Reduktion ist, sei diese zwingend: "S'il suffit d'un acte de simple réflexion pour que la spontanéité consciente s'arrache brusquement du Je et se donne comme indépendante, l'ἐποχή n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant: c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de notre vie quottidienne."[48] Aber die

'absolute Angst', deren Begriff wir hier nicht diskutieren können, wäre zugehörig zum alltäglichen Leben nur als dessen Vernichtung. In ihr ist keine Erfahrung mehr möglich. Als ganz Unmotiviertes gehört sie wieder nur der inhaltsleeren Sphäre des 'Nichts' an. Die Reduktion in Angst erbringt der Ontologie keine andere Wirklichkeit als die einer abstrakten Qual, an der jedes quale zuviel wäre.

b) Anthropomorphismus und Äquivokation

Als ein Urteil, das gleichermaßen übers Bewußtsein wie über das Sein an sich verhängt ist, erscheint bei Sartre das kategorische "de trop". "De même que ma liberté néantissante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est conscient de sa facticité: il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là pour rien, comme étant de trop."[49] Nichts anderes gilt vom dinglichen Sein. "C'est ce que la conscience exprimera - en termes anthropomorphiques - en disant qu'il est de trop, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité."[50] Der terminus erinnert vage an Nietzsches "Vielzuviele", auch an Rilkes "Überzähliges Dasein/ entspringt mir im Herzen". Das deutsche "zuviel" gibt den Sinn nur zum Teil wieder. In der

Umgangssprache heißt être de trop auch: stören, zur Last fallen, unwillkommen sein, einander im Wege sein. - In LA NAUSÉE führt Sartre den Ausdruck in bezeichnendem Kontext ein. Roquentin betrachtet, auf einer Bank in der Grünanlage sitzend, die Dinge um sich herum und findet sie und sich selbst "vaguement comique".[51] Er revidiert sich: nichts Seiendes kann komisch sein; Komik ist eine bloße Idee. Er rettet sich ins analogische Denken und findet, die Sachen verhalten sich analog zur Situationskomik in einem Schwank: "c'était comme une analogie flottante, presque insaisissable avec certaines situations de vaudeville. Nous étions un tas d'existants gênés, embarassés de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres."[52] Im Fortgang des Monologs wird zweierlei fallen gelassen: das Relationale und das Analogische, also das eingestandenermaßen Bildhafte am Ausdruck de trop. Schließlich wird er schlechterdings zum Daseinssinn des Bewußtseins erklärt. "Et voilà le sens de son existence: c'est qu'elle est conscience d'être de trop."[53] Wäre ohne den Kontext (Situationskomik im Vaudeville) mit dem terminus kein bestimmter Sinn zu verbinden gewesen, so wird der Kontext und die analogische und relationale Einschränkung, die er für den Ausdruck bedeutet, störend, sobald dieser verabsolutiert und zum ontologischen Terminus erhoben wird. Brauch-

bar für die Ontologie machen den Terminus aber gerade seine guten Beziehungen zur sozialen Empirie, die, streng genommen, bei der Ontologisierung von ihm abfallen müßten. Diesem Verfahren, das bei einer großen Zahl von Begriffen Anwendung findet, verdankt die sartresche Ontologie einen Teil ihrer scheinbaren Konkretheit. Die materiale Herkunft ihrer Termini, der Beziehungsreichtum ihrer Metaphorik, die als solche meist uneingestanden fungiert, erfüllen eine systemnotwendige Funktion: sie sollen die Kluft zwischen konkreter Existenz und Ontologie verdecken. Fleisch und Blut sollen wenigstens terminologisch das Begriffsskelett einhüllen, wenn es sich schon nicht zum Leben erwecken läßt. Wenigstens rhetorisch wird das Entfernteste zusammengebracht, wenn es vom Bewußtsein heißt, es konstituiere sich selbst, "dans sa chair, comme néantisation".[54] Wenn die 'ontologische Entfremdung' nicht konkret analysiert wird, so bringt die Wortwahl sie doch wenigstens ins Bild von drastischer Sinnlichkeit einer "inneren Blutung" meiner "Welt".[55] Wird die (soziale) Entfremdung dergestalt biologisiert, so wird die ganz außermenschliche kontingente Vorgegebenheit terminologisch ins Bild von Gesellschaftlichem gebracht. Zwang, Verurteilung, Einsperrung und Verdammung charakterisieren unser "In-der-Welt-sein" vor aller Geschichte. So faßt der Mensch sich in der Angst als ein Wesen "qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui"[56] und "Tout se passe comme

si j'étais contraint d'être responsable".[57] Die Freiheit kann nicht unfrei sein, "c'est-à-dire qu'elle se condamne à être libre".[58] Wenn anderswer mich objektiviert, ist mein eigentlicher Sinn außer mir, "emprisonné dans une absence".[59] Die Metaphorik springt im Kreise herum, wenn es darum geht, den Zwang zu rechtfertigen: damit Freiheit sei, muß Gefängnis sein; damit man aus dem Gefängnis zu entspringen versuchen kann, muß Freiheit sein: "on ne s'échappe pas d'une geôle où l'on n'était pas enfermé."[60] Die bildsprachliche Anstrengung zum Beweis der Notwendigkeit von Freiheit und Zwang nähert sich ungewollt dem utopischen Konzept einer Welt, die der 'Freiheit' nicht bedürfte. In ihr wäre der Mensch - bei Sartre ist es ein rhetorisches Schreckbild - "ni libre ni non-libre: pur existant, sans contrainte, sans aucun moyen non plus de nier la contrainte".[61] - Die Konstruktion des ontologischen Rahmens mit sozialer Metaphorik schlägt zurück auf die Behandlung des Sozialen, in das nunmehr einfach das ontologische Schema - auf der Leitbahn doppeldeutiger Ausdrücke - projiziert wird. "Ainsi le respect de la liberté d'autrui est un vain mot"[62] - ein Satz, der, wenn man den ontologisch durren Sinn von 'Freiheit' im Auge hat, formal richtig und doch unsinnig ist: die Freiheit, die respektieren zu sollen eine sinnvolle Forderung ist, versteht sich sozial und politisch. Sartre bedient sich einer sprachlichen Identität, um ihr eine sachliche zu un-

terstellen. Wir nennen diesen Identifikationstrick eine Aquivokation und erkennen darin eine Technik, bestimmte Inhalte, deren Einfuhr aus einer Sphäre in die andere eigentlich verboten ist, unerkannt über die Grenze zu schmuggeln. - Warum ist die Achtung der Freiheit eines andern ein leeres Wort? Deshalb, weil Freiheit ontologischer limes von Freiheit ist; "quels que soient nos actes, en effet, c'est dans un monde où il y a déjà l'autre et où je suis de trop par rapport à l'autre, que nous les accomplissons."[63] De trop hat aber im Praktisch-sozialen keinen Sinn oder doch keinen ontologischen. In der Konkurrenzgesellschaft und nicht im Dasein übernaupt "ist jeder zuviel und wird betrogen".[64] Im produzierenden Kollektiv ist jeder dem andern unentbehrlich. Nur im Konkurrieren der atomisierten Einzelnen ist jede Leistung im Bezug auf die Konkurrenten zuviel und im Wege. Das Allgemeine setzt sich im allgemeinen Gegeneinander nur funktionalistisch und in den Schematismen der Anpassung durch. Bei Sartre erscheint der Vorgang als ontologischer, wenn er etwa das Obszöne als disfunktional beschreibt wie die Fettleibigkeit. "De trop" erhält hier plötzlich den Sinn von 'nicht-instrumentalisiert'. Ein Körperteil sei dann obszön, wenn er nicht durch die Asthetik der Anpassung und den Sinnzusammenhang eines Funktionierens gerechtfertigt sei. Im Hinterteil findet Sartre diese Bedingungen erfullt: "Du coup elle se découvre comme facticité injustifiable,

elle est 'de trop' comme tout être contingent. Elle s'isole dans le corps dont le sens présent est la marche..."[65] De trop heißt hier ganz wörtlich "Übergewicht", der große Kummer der unterm Schlankheitsideal Leidenden. Sartre freilich sieht die conditio humana in der "prolifération des cellules graisseuses ... qui nous exhibe une facticité surabondante par rapport à la présence effective qu'exige la situation".[66] Es ist aber der Anspruch der vom Leistungsprinzip beherrschten Gesellschaft, in der auch die körperliche Erscheinung der Menschen als soziale Leistung bewertet wird, und nicht das In-der-Welt-sein als solches die Instanz, die das Urteil 'zu viel' fällt. - Wenn wir in der logischen Struktur des Urteils eine Dreiteilung vornehmen und die drei Teile im Hinblick auf das hier anstehende Problem betrachten, überwiegen auf seiten des Prädikats die Anthropomorphismen, während Subjekt und Kopula meist äquivok gebraucht sind. Herbert Marcuse hat darauf hingewiesen, daß in L'ETRE ET LE NEANT "Die Kluft zwischen den Begriffen der Ontologie und denen der Existenz durch den äquivoken Gebrauch des 'ist' verhüllt (ist). Sartres 'ist' fungiert unterschiedslos und ohne Vermittlung als die Kopula in der Definition des menschlichen Wesens wie in der Aussage über seine wirkliche Lage".[67] In gleicher Weise schillern die Prädikate, wie Henri Mougin eingewandt hat: "Les mêmes conclusions seront donc, d'une part, des descriptions de fait et, d'au-

tre part, des interprétations métaphysiques."[68] Walter Biemel sieht den äquivoken Gebrauch der Kopula angelegt in Sartres Grundformel für die menschliche Identität. "In dieser allgemeinen Formulierung ist das dialektische Moment der Negativität, des Umschlagens vom Positiven zum Negativen und vom Negativen zum Positiven so unbestimmt gelassen, daß es zu einem dialektischen Blendwerk herabsinkt, das immer dann herangezogen werden kann, wenn es etwas zu erklären gilt, für dessen Aufhellung nicht genügend Gründe beigebracht werden können." Biemel will zeigen, "daß das 'ist' in dieser Formulierung nicht eindeutig genommen ist. Das Bewußtsein ist nicht, was es ist: das erste 'ist' meint das Wesen des Ich, das zweite 'ist' meint die faktische Existenz. Der Satz besagt also, daß das Bewußtsein in seiner faktischen Existenz nicht aufgeht; im zweiten Teil der Definition: es ist, was es nicht ist, besagt das erste 'ist' wieder das Wesen und das zweite 'ist' den Gegensatz zur Faktizität, die Transzendenz".[69] Biemel läßt den für Sartre zentralen Gegensatz von Daß und Was außer acht. So verfehlt seine Kritik das systematische Problem Sartres, auch die inhaltliche Gestalt seiner Philosophie. Denn die Äquivokation des 'ist' entspringt nicht einfach einer begrifflichen Unsauberkeit sondern einer Systemnotwendigkeit der sartreschen Ontologie. Daher muß die Darstellung sich auf die Logik des Systems stützen, die Kritik aber auf die Logik der Inhalte. Dies mag deutlich werden

an der Behandlung der dritten Komponente des Urteils, des Subjekts. Ob 'Der Mensch' es ist oder bloß seine ontologische Abstraktion 'Für-sich', worüber etwas ausgesagt wird, die Aquivokation scheint dem ontologischen Urteil unvermeidlich. Wenn der Existentialist dafur hält, "que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme",[70] so ist die Unbestimmtheit, in der das Subjekt gelassen wird, ein notwendiges Mittel, den Weg nach allen Seiten offenzuhalten. Weil im Subjekt 'Der Mensch' alles enthalten ist, Individuum, Gattung, Gesellschaft etc., vermag der so Redende die Brücke zwischen allen Phänomenen des Menschlichen zu schlagen. "Der Ausdruck 'Fur-sich' umfaßt das Wir sowohl wie das Ich; es ist das kollektive so gut wie das individuelle Selbstbewußtsein. ... So hat das 'Für-sich' Nation, Klasse, Klassenunterschiede usw. geschaffen, hat sie zu Teilen seines eigenen freien 'Entwurfs' gemacht und ist folglich für sie 'verantwortlich'. Hier geschieht die trugerische Gleichsetzung von ontologischem und historischem Subjekt."[71] Die erzwungene Identität bildet den realen Zwang nach, dem die Subjekte ausgesetzt sind. Nicht das historische Subjekt, wohl aber das individuelle ist wie schicksalhaft gezwungen, in der historischen Sinngebung zu funktionieren. Nicht das individuelle, aber wohl das Gattungssubjekt mag 'den Menschen' 'erfunden' haben. Nicht der bestimmte Andere, sondern der anonyme: die

Gesellschaft bedingt meine Entfremdung. Nicht anderswer uberhaupt, sondern ganz bestimmte Autoritäten haben mir in meiner Kindheit das Schema der sozialen Affekte eingeprägt. - Sartres Unfähigkeit, die jeweilige Instanz genau zu orten, spiegelt den historischen Sachverhalt wieder, daß die Instanzen von Herrschaft und Allgemeinheit anonym und unfaßbar zu werden tendieren, was ihre Gewalt über die Individuen vergrößert, indem es ihre Durchsetzung unsichtbar macht. Derartige Aquivokationen sind aber zudem ein Systemerfordernis für eine Ontologie, die unmittelbar von Seinsgesetzen künden und doch die vielfach vermittelte Empirie nicht aus den Augen verlieren will. Nach dem Schema solcher Aquivokation werden alle Dinge behandelt, die in beide Sphären - mindestens als sprachliche Repräsentanz - ragen, in die subjektive wie in die objektive. Ihr unreflektiert zu verfallen ist das Schicksal eines Denkens, das sich der wirklichen Dinge als seines Regulativs entäußert hat.

c) Hypostasierung des Unmittelbaren, Seins-Symbolik, Synästhesien

Der Kult des Isoliert-momentanen, ästhetisches Prinzip des modernen Absurdismus, ist immer Symptom eines Zustands äußerer und innerer Zerrissenheit. Wo alle Stricke reißen, scheint ganz sicher nurmehr das unmittelbare Jetzt und Hier. Alles Entferntere

ist riskant. Wo der Mensch des Menschen Feind ist, ist man verlassen, verläßt man sich auf Mittelsmänner. Andersheit ist schwer auszuhalten: wer aus sich heraus geht, findet vielleicht nicht wieder in sich zurück. Nur was der eigenen mathesis entspringt, die nur Zeichen kennt und der Dinge nicht bedarf, ist mathematisch gewiß. Alles was Entfernungen zurücklegt, durch Verschiedenes hindurchgeht, ist nur wahrscheinlich. Aber die Gewißheit meiner Zeichen droht das Sein zu verfehlen, und der Verlust aller Inhalte droht, wenn ich das Sein festhalte. Das Problem besteht also darin, im Seienden den Verweis aufs Sein und im Sein den Bedeutungsanhalt furs Seiende aufzuzeigen. Nur so ist das Empirische vor Ungewißheit und Strukturlosigkeit, und die Ontologie vor der Leere zu bewahren. - Wir haben schon erwähnt, daß Sartre in der Angst eine solche unmittelbare Einheit gefunden zu haben glaubt. Ihre Explikation kann als Formel dienen fur den ontisch-ontologischen Schematismus, denn sie ist "à la fois un événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de notre vie quottidienne".[72] Sie ist "la véritable 'donnée immédiate' de notre liberté".[73] In ihr fallen Erfahrung und Sein unmittelbar zusammen. "Il est certain que nous ne saurions la supprimer puisque nous sommes angoisse."[74] Das Schema bedeutet ferner, daß subjektive Sinngebung und alles ihr Vorgegebene eine unmittelbare Seinseinheit bilden. Formelhaft lautet es: "à la

fois choisi et donné"[75] oder "choisi - et subi à la fois".[76] Das Empirische 'bedeutet' das Transzendentale. Aber in der Bedeutungsstruktur ist noch zuviel Distanz: "si l'attitude empirique signifie le choix ... c'est qu'elle est elle-même ce choix."[77] Die Reduktion aufs bloße Symbol präpariert das Empirische für die Unmittelbarkeit. Wir werden noch zu zeigen haben, daß 'Bedeutung' und 'Unmittelbarkeit' sich zusammenbringen lassen nur mit Hilfe eines Systems 'ontologischer Bedeutungen'. Wir fragen hier zunächst nach der Terminologie von Unmittelbarkeit. Sie orientiert sich an den Bildern übergangsloser Veränderung. Etwas taucht auf. Eben noch war nichts - schlagartig ist etwas da. Plötzlich, eine Explosion aus nichts, platzt etwas auf. Die Form der Unmittelbarkeit ist der Zirkel: "nous surgissons au monde d'un coup et en totalité;"[78] aber die Welt, in der wir fertig auftauchen, wird durch dies Auftauchen erst geschaffen. "Surgir, pour moi, c'est déplier mes distances aux choses et par là même faire qu'il y ait des choses."[79] "Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater conscience-dans-le-monde."[80] Im gleichen Zirkel fängt sich die Beschreibung des Urakts menschlicher Selbstbestimmung, des choix originel. Es ist dies, darin Entwicklung auf ein Unmittelbares oder Subjektives verkürzt wird, das Problem des Dezisionismus. Ist es denkbar, daß ich, richtigen Bewußtseins, mich fürs falsche entscheide? Wie soll das

projet originel der mauvaise foi zu verstehen sein? "Le monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain..."[81] - woraus und wie konstituiert es sie? Damit die vorangehende Entscheidung einen Sinn hat, muß sie bereits im Geiste der mauvaise foi erfolgen. "Il faut noter, en effet, que le projet de mauvaise foi doit lui-même être de mauvaise foi."[82] Sartre rettet sich ins unerklärliche - das ist jetzt ein anderes Wort für unmittelbar - Urfaktum, das dann als Weltanschauung der mauvaise foi sich fortzeugt. So werden wir mit dem Zirkel beschieden: mauvaise foi ist "dès le surgissement de la mauvaise foi".[83] Blitzartig steht fertig da sogar die 'Sprache'. Es liest sich wie ein Dekret: "Le surgissement de l'autre en face de moi comme regard fait surgir le langage comme condition de mon être."[84] Gewaltsam wird so auch das am meisten Vermittelnd-vermittelte in die Unmittelbarkeit eingeholt. Der Andere, dessen die Sprache zu ihrem 'Auftauchen' bedarf, ist ontologisches Moment des Bewußtseins, das, schlechterdings unabhängig von empirischen Andern, diese erst als seine Analogieform möglich macht. Nun ist Unmittelbarkeit eines Vermittelten zwar ein Widerspruch, aber kein unverträglicher, sondern mitunter die reale Instanz, aus der Neues sich herausarbeitet. So erscheint, wie Hegel in der PHÄNOMENOLOGIE beschrieben hat, ein historisch Neues in plötzlicher Unmittelbarkeit. "Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch

den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt."[85] Während Hegel in der Unmittelbarkeit einer Erscheinung fürs Bewußtsein dessen Unfreiheit erkennt und in der vermittelnden Einsicht in die Notwendigkeit des Schlagartig-zufälligen die Arbeit der Befreiung, setzt Sartre das Bewußtsein fest in seiner Unmittelbarkeit, die für ihn identisch ist mit Freiheit.[86] "Mais la nature de la conscience est telle qu'en elle le médiat et l'immédiat sont un seul et même être"[87] - die Schlüssigkeit ist erkauft durch restlose Preisgabe des Inhalts. Gewonnen ist nur die schlechte Identität 'Alles was in diesem Gefäß ist, ist im selben Gefäß'. Wie das Bewußtsein wird auch die Freiheit ganz in sich selbst befriedigt. "La liberté est surgissement immédiatement concret et ne se distingue pas de son choix."[88] Vielmehr: ihre fortbestehende Unbefriedigtheit wird zum signum eines Seinsmodus und damit definitiv, eine erstarrte Bedeutung, die nirgends hinführt. Ihr Ideal ist anorganisch. "Ainsi le surgissement de la liberté est cristallisation d'une fin à travers un donné."[89] Aber Ziel und zielsetzendes Subjekt, Mittel und Gegebenes, Aktivität und Bedeutung sollen eine unmittelbare Einheit bilden, als drohte jede Artikulation und jedes Moment von Fremdheit den Kristall zu zerbrechen oder undurchsichtig zu machen. Die Herstellung von Seinseinheit wird zur Manie. Jedes Verhältnis hat seinen Ursprung im Bewußtsein; aber das ge-

nügt noch nicht: "il est la relation".[90] Ich 'bin' meine Bestrebungen, 'bin' die Sprache, 'bin' meine Taten, 'bin' meine Hände.[91] Die Identifikation macht nicht halt vor den Dingen außer mir, als könne ich nur mich selbst besitzen und berühren. "Je suis ce que j'ai",[92] das ist die Ontologie des Privatbesitzes; "je suis ces objets que je possède, mais dehors, face à moi."[93] Aber was geschieht mit den Dingen, daß sie in die Seinseinheit passen? Ein Gebrauchsding "est cet usage et n'existe que par là".[94] Das Problem der subjektiven Regungen wird durch einen ähnlichen Gewaltstreich gelöst: jede Regung sei ganz einfach die Sache, auf die sie sich bezieht. Und jede Sache sei ganz einfach die Regung, die sich auf sie bezieht. Die 'Lösung' besteht in dem Zirkel, den wir schon kennen.[95] Da Geschichte so wenig zulässig ist wie jeder Weg, der aus der Unmittelbarkeit herausführen würde, befestigt Sartre den Zirkel der Unmittelbarkeit am Sein, dem er damit vom Menschen nicht verliehene Bedeutungen zuspricht. Wie Jeanne Delhomme gesehen hat, hat ein derartiger Begriff weitreichende Konsequenzen für ein dualistisches System von der Art des hier behandelten: "S'il y a une signification ontologique, ce n'est pas dans la dualité du sens et de l'être qu'il faut la chercher, mais dans leur unité."[96] Sartres Lösung ist das kurioseste Stück seiner Philosophie: den Konsistenzen und Raumformen des Stoffs, aus dem die Gegenstände geformt sind, spricht er den Wert von Seins-

modi zu und damit den Rang von Symbolen für die Typen menschlicher Praxis. Im Elementaren der fünf Sinne glaubt er das Schema gefunden zu haben, das ihm Sein und Praxis, Universelles und Individualität verbindet: "ces catégories existentielles, immédiates et concrètes."[97] Das projet jedes Individuums läßt sich nun unmittelbar determinieren "à partir de la relation individuelle qui l'unit à ces différents symboles de l'être".[98] In jeder Objektbeziehung ist also das Sein als ganzes thematisiert. Damit hat sich das Problem der Individualität und des bestimmten einmaligen Was verflüchtigt. Der Rest ist Kombination. Zuvor etabliert Sartre, dessen 'Psychoanalyse der Dinge' weitgehend unter dem Einfluß von Gaston Bachelard steht, Beziehungen zwischen den Elementarbereichen: "un certain rapport liant certaines formes de l'être à certaines autres."[99] Dabei verfährt er offenbar so, daß er die extremen Aggregatzustände von den mittleren und die reinen Farben von den gemischten sondert und das Gemischte wie das Reine querverbindet. Sein Interesse gilt vor allem den Mischqualitäten, die er gleichsam in statu corruptionis sieht und mit der entsprechenden moralischen Bedeutung verknüpft. Mit wahrer Besessenheit prangert er alles Mittlere an, was die dualistische Reinheit der Gegensphären verwischt. Während die reinen Extreme voneinander isoliert bleiben, hebt unter den Mischlingen eine tolle Promiskuität an. "Le visqueux sucré est l'idéal du visqueux",[100] und "Le sucré par exem-

ple exprime le visqueux".[101] "Ainsi je mange rose comme je vois sucré."[102] Wenn mir etwas schmeckt bzw. mich anwidert, so ist es ein bestimmter Seinsmodus, den ich akzeptiere oder ablehne. Die Synästhesien formulieren nicht nur ein Schema der Unmittelbarkeit, sondern auch die Dynamik der Uneigentlichkeit: gibt man dem Teufel einen Finger, nimmt er die ganze Hand. Daß das Bild nicht ganz abwegig ist, zeigt Sartres mythische Benennung des Schleimigen als der "Rache des Ansich":[103] "Le visqueux apparaît comme un liquide vu dans un cauchemar et dont toutes les propriétés s'animeraient d'une sorte de vie et se retourneraient contre moi. Le visqueux c'est la revanche de l'En-soi. Revanche douceâtre et féminine..."[104] In ihm fängt das Bewußtsein sich: "la guêpe qui s'enfonce dans la confiture et s'y noie."[105] In der Beschreibung sind die Umrisse des Bösen Feindes sichtbar, der über die Freiheit triumphiert, indem er, mit Genüssen und Weiblichkeit lockend, sie definitv in der Welt gefangen legt. So ist das Schleimige "un triomphe naissant du solide sur le liquide."[106] - Mit der Seinssymbolik glaubt Sartre nun über eine Auskunft zu verfügen, die ihm erlaubt, sich im Unmittelbaren sicher einzurichten. Objektive Erfahrung, die sich per definitionem nicht in Unmittelbarkeit reduzieren läßt, ist ausgeschaltet. "Ainsi n'est-il pas nécessaire de recourir à l'habitude ou au raisonnement par analogie, pour expliquer que nous <u>comprenions</u> les conduites expressives: ces conduites

se livrent originellement à la perception comme compréhensibles; leur sens fait partie de leur être comme la couleur fait partie de l'être du papier."[107] Der Preis für die Sicherung von Erkenntnis und Praxis ist furchtbar: was immer Sartres Mensch ergreift, verwandelt seine Midashand in ein Bedeutendes.[108] Außer Bedeutungen aber ist - nichts. Die existentialistische Konversion, die er uns vorschlägt, hieße, sich damit abzufinden. Darin bewähre die "existentielle Psychoanalyse" sich als "moyen de délivrance et de salut",[109] daß der Analysierte nicht mehr nach den Sachen um ihrer selbst willen strebe, sondern sich damit begnüge, "de réaliser l'appropriation symbolique de leur être-en-soi".[110] Damit aber wäre das Problem der Vereinigung im Dualismus von L'ETRE ET LE NEANT nicht gelöst, sondern seine Fixierung zum symbolischen Paradox wäre mit der Lösung verwechselt und der reale Widerspruch, der Sartres Werk seinen Wahrheitsgehalt gibt, bloß betäubt.

Anmerkungen

Das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt weder einer Geistesgeschichte des 'Absurden', noch, was den zweiten Teil betrifft, primär einer Kritik der sartreschen Philosophie. Vielmehr soll versucht werden, auf dem Weg über 'Einsichten in den Absurdismus' etwas über die wirkliche Geschichte und über das Geschichtsdenken der Gegenwart auszumachen. Klassifizieren ließe sich die Arbeit daher vielleicht am ehesten als geschichtsphilosophische Abhandlung über den modernen Absurdismus. Sie bringt im ersten Teil Phänomene des Absurdismus in der ihnen eigenen Logik zur Darstellung. Dies bedingt, daß die zitierten Autoren, selbst wo sie als Zeugen aufgerufen werden, immer zweifach interessieren: die Theoretiker, als die wir sie zunächst zur Kenntnis nehmen, fungieren zugleich als 'historisches Material', aus dem ein Bild der Epoche sich zusammensetzt. Dies besagt für die Anmerkungen: im ersten Teil, der an der phänomenalen Oberfläche sich bewegt und in die Breite gehen muß, haben sie vor allem illustrierenden und belegenden Charakter, sollen dazu beitragen, das Fundament zu verbreitern. Der zweite Teil dagegen konzentriert sich auf eine einzige Gestalt, die in einiger Vollständigkeit zu Worte kommt. Daher treten in den Anmerkungen hier Begriffserörterungen und Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur vergleichsweise in den Vordergrund. Auch konnte der Anmerkungsteil hier insgesamt knapper gehalten werden, da der Text für sich selbst sicherer steht.

Der Gegenstand des zweiten Teils scheint nicht eigentlich aktuell: die von uns einzig herangezogene Position des Sartre der dreißiger und vierziger Jahre ist von diesem längst verlassen. Nicht nur, daß er manche meiner Einwände gegen seine damaligen Schriften heute akzeptieren würde. sie haben sich an diesen geradezu geschult. Noch weniger richtet sich die Arbeit gegen die Person Sartres, deren Fähigkeit, einmal eingenommene Positionen zu revidieren, Hochachtung verdient. Für das Erkenntnisziel dieser Arbeit erweist

das philosophische System Sartres sich als lehrreiches Beispiel, worin viele für die Epoche charakteristische Züge unvergleichlich konsequenter ausgedacht und zum System gefügt sind als in zahllosen anderen Ansätzen aus dem Umkreis des Absurdismus.

Schließlich noch ein Wort zur Zitierweise: die deutschen Übersetzungen Sartres erwiesen sich durchweg als unbrauchbar. Völlig irreführend ist vor allem die Rowohlt-Ausgabe von L'être et le néant. Dafür ein Beispiel: im Inhaltsverzeichnis fungiert als terminus fünfmal das Wort "autrui" (anderswer; vgl. Kap. 5). Die Rowohlt-Ausgabe (die erste vollständige von 1962) übersetzt wahllos mit drei verschiedenen Wörtern: "andere", "der Andere", "Andere"; mit "der andere" wird z. B. auch übersetzt "les assistants" (S. 753 - auf derselben Seite sind, ohne Auslassungszeichen, zwei Sätze einfach weggelassen: "je suis en nage, je fonds en eau"). Es ließen sich Hunderte Beispiele dieser Art anführen, wo nicht nur Objekt, Objektivität und Objektität, sondern sogar Subjekt und Objekt miteinander vertauscht werden. - Zitiert sind also die französischen Ausgaben, und zwar so, daß bei Werken Sartres nur der Titel, nicht aber der Verfasser genannt ist. Die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich jeweils an der ersten Stelle, wo auf ein Buch verwiesen ist.

V o r b e m e r k u n g

1) Albert Camus, Literarische Essays, Hamburg 1959, S. 177. Camus beklagt sich über "die heutige Manie, den Schriftsteller mit seinem Thema zu verwechseln... So wird man zum Propheten des Absurden. Und doch, was tat ich anderes, als über eine Idee nachzudenken, die ich auf den Straßen meiner Zeit fand?"

2) Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Essai sur l'absurde, Paris 1942. Zitierte Ausgabe: Nouvelle édition augmentée d'une édude sur Franz Kafka, 1958, S. 30.

3) Jeanne Delhomme, De l'absurdité de l'existence, in: ESPACE, Paris 1946, Heft 4, S. 84.

4) Gemeint ist der Film "Das Schweigen" von Ingmar Bergman; dort sind alle Elemente des Absurdismus, die im Folgenden herausgearbeitet werden, versammelt.

5) Claude-Edmonde Magny, Système de Sartre, in: ESPRIT 13 (1945) 109, S. 718.

6) Martin Esslin, The Theatre of the Absurd, London 1962, S. 16.

7) Peter Jokostra, in. STREIT-ZEIT-SCHRIFT, IV (1962) 1; teilweise abgedruckt in ALTERNATIVE, V (1962) 23.

8) Francis Bacon, engl. Maler der Gegenwart; z. n. Edmund Wolf, Zum Lachen oder Weinen?, in: Die Zeit, vom 6.9.63, S. 9. - Wolf selber sieht in der Kunst die Rettung. Unter Berufung auf Michelangelos Plastiken notiert er: "Je mehr man hineingezogen wird in all diese steinerne Absage ans Leben, um so glücklicher wird man. Man kann von dieser heroischen Tragik nicht umgeben sein, ohne - Optimismus hin, Pessimismus her - die Würde des Menschen beseligend zu empfinden. Man sieht das Marmorzeug an und weiß: Das ist gut. 'Und siehe - es war gut.' Ja, genau so. ..."

9) Eugène Ionesco, Dans les armes de la ville, 1957; z. n. Esslin, l.c. S. 16.

10) Claude-Edmonde Magny, Les sandales d'Empédocle, Neuchâtel 1945, S. 170. Das zitierte Kapitel ist überschrieben: "Sartre ou la duplicité de l'Etre; ascèse ou mythomanie".

11) "Ein Großteil der Sekundärliteratur stammt von scholastischer oder vordergründig-existenzialistischer Seite und hat sich als wenig hilfreich erwiesen." Dieses Urteil von Klaus Hartmann (Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu L'ETRE ET LE NEANT, Berlin 1963, Vorwort) bestätigt meine eigenen Erfahrungen. Der sartresche Absurdismus wird, soweit ich sehe, hauptsächlich von scholastischer Seite thematisiert. Mit 'Absurdität' geschlagen erscheint dort der Unglaube überhaupt. Vgl. etwa Ismael Quiles, Sartre, El existencialismo del absurdo, Buenos Aires 1949. Quiles bestreitet Sartre "un valor genuiamente 'filosofico'"

(S. 146); Sartre habe nur die negativen Seiten des Lebens gesehen, habe "los valores positivos... practicamente annulados" (149); verantwortlich dafür sei der Atheismus, "El problema crucial y definitivo de Sartre" (S.17). - Nach Gabriel Marcel, Homo viator, Paris 144, hat sich an Sartre klar gezeigt, "qu'une métaphysique qui nie ou refuse la grâce aboutit inévitablement à dresser devant nous l'image d'un monde, atrophié et contradictoire..." (S.255). - Nach André Espiau de la Maistre, Der Sinn und das Absurde, Salzburg 1961, ist es "der Geist unserer Zeit, der eben durch den elementaren, etwas primitiven Fatalismus der existanzialistischen Anthropozentrik geprägt wird und zwischen dem Sinn und dem Absurden zu wählen hat" (S.387). Gegen Sartre verweist Verf. auf Claudel, Péguy und Bernanos als der "Renaissance einer existentiellen Theoanthropologie, eines mystischen Realismus, einer 'Inkarnation', der die Zukunft gehört. Dem erlebten Atheismus stellt sich ein ebenso tief gelebter Glaube entgegen, und der Glaube ist es eben, der dem Absurden einen, seinen Sinn verleihen kann. Der konkrete Vitalismus des praktischen Engagements" (S. 388) dokumentiere aber eine Verwandtschaft der beiden Seiten, und Verfasser schließt das Kapitel mit einem Zitat des gleichfalls katholischen Étienne Gilson: "Die Existentialphilosophien sind die einzigen unter den rationalistischen Lehren, die keine areligiöse Welt beschreiben, denn ihr Fundament ist das gleiche wie das der Religion" (L'existence, Paris 1946, S.82 f).

1. K a p i t e l

1) Cicero, Tusc. 2, 12. II.

2) Vgl. Cicero, de orat., 3, 41: "sunt enim certa vitia quae nemo est quin effugere cupiat: mollis vox, aut muliebris, aut quasi extra modum absona atque absurda." Die Assoziation mit 'weichlich' und 'weibisch' zeigt bereits den gleichen idiosynkratischen Kontext, den das 'Absurde' bei Sartre haben wird. Vgl. hierzu etwa das Kapitel über LA NAUSEE. - Die akustische Bedeutung schwingt zunächst noch metaphorisch mit, tritt dann aber völlig zurück in Formulierungen wie "verbus absurdos et inconcinnos" (Anm. 15,5,37).

3) Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1934, S.219. - Jonas sieht in der Gnosis "eine Weltwende des Geistes" (S.171) und "eine der Wurzeln unserer Zeit" (S.172). Hegel erscheint ihm als "der letzte große und abschließende Vertreter" des gegenteiligen (nichtdualistischen) Typus der Seinsauslegung (S.170 Anm.). - Neben der inhaltlich grundlegenden Bedeutung des Jonas'schen Werkes ist es spannend zu verfolgen, wie ein bei Heidegger und Bultmann geschultes Denken in der Gnosis einer verwandten Kosmologie begegnet. Nach dem Zweiten Weltkrieg, den er in der Emigration überlebte, hat Jonas, die Optik umkehrend, von seiner Auseinandersetzung mit dem antiken Nihilismus her die moderne Existenzphilosophie begriffen und kritisiert. (Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: Hans Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit, Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963).

4) Daß die gnostische Konstellation auch für den modernen Absurdismus von Belang ist, bezeugen Eintragungen in Hugo Balls "Dada-Tagebuch". Dort heißt es etwa, "Daß die modernen Künstler Gnostiker sind und Dinge praktizieren, die die Priester längst vergessen wähnen; vielleicht auch Sünden begehen, die man nicht mehr für möglich hielt" (S.36). "Es gibt eine gnostische Sekte, deren Adepten vom Bilde der Kindheit Jesu derart beeindruckt waren, daß sie sich quäkend in eine Wiege legten und von den Frauen sich säugen und wickeln ließen. Die Dadaisten sind ähnliche Wickelkinder einer neuen Zeit" (S.28). - Ball spricht auch die Nähe zum Absurdismus aus: "Der Dadaist liebt das Außergewöhnliche, ja das Absurde" (S.27), den "tragisch-absurden Tanz" (S.25); zugleich leidet er, "noch immer.. von der Verbundenheit aller Wesen... überzeugt.. bis zur Selbstauflösung an den Dissonanzen" (S.27). - Z.n. Das war Dada, Dichtungen und Dokumente, hrsg. v. P. Schifferli, München (dtv) 1963.

5) Theodor W. Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, 1933. Wir zitieren die neue, um einen Aufsatz über "Kierkegaards Lehre von der Liebe" er-

weiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 1962, S.206.

6) Sören Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Zweiter Teil übersetzt von H.Gottsched (W.VII), Jena 1910, S.123.

7) Wir folgen hierin Hans Jonas, der überzeugend dartut, wie der gegen die Gnosis polemisierende Tertullian gleichwohl vom gnostischen Dualismus affiziert ist. - Derart treten oft bei den erbittertsten Gegnern einer Zeit auf die Dauer die verwandten Züge immer deutlicher hervor, um schließlich das Bild zu bestimmen.

8) Adorno, l.c. S. 168.

9) l.c. S. 207

10) Simone de Beauvoir, L'existentialisme et la sagesse des nations. Paris (1948) 1963 ².
"Et, en effet", fährt Simone de Beauvoir fort, "si la psychologie de l'intérêt est vraie, toute existence est un échec radical, car le seul but de l'homme est d'assurer son propre bonheur, et le bonheur est impossible. 'L'amour n'est que mensonge, le bonheur n'est qu'un songe', cette vieille rengaine se chante sur mille airs différents avec des mots presque identiques." (S.27 f).

11) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Bd.II; Sämtliche Werke, hrsg.v.Paul Deußen, München 1913, Bd.V, S.108. - Zuvor heißt es dort, S.107 f: "Es mußte ja offenbar ein übel berathener Gott seyn, der sich keinen besseren Spaass zu machen verstände, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehn, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod, ohne Maaß und Ziel zu erdulden, z.B. in Gestalt von 6 Millionen Negersklaven, täglich, im Durchschnitt, 60 Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leib zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen Europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetieren u.dgl.m. .. Demnach ist der vermeinte große Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus .. ein Übergang vom Unerwiesenen und schwer denkbaren zum geradezu Absurden."

12) Kierkegaard, Diapsalmata, W.I, S.22.

13) Friedrich Carl Fischer, Die Nullpunkt-Existenz. Dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards, München 1933, S.145.

14) Friedrich Heinrich Jacobi, W.III, S.540 f; z.n. Hofer, Existenz und Nihilismus bei Nietzsche und drei verwandten Denkern, F.H.Jacobi, Sartre und Heidegger, (Diss., Bern 1953) Laupen (Bern) 1960, S.3.

15) Hegel, Erste Druckschriften, S.307 ff.

16) Nietzsche, Ges.Werke, München 1926 (Musarionausgabe), Bd.XVIII, S.7, Vgl. S.65: "'Ohne den christlichen Glauben, meinte Pascal, werdet ihr euch selbst, ebenso wie die Natur und die Geschichte, un monstre et un chaos'. Diese Prophezeihung haben wir erfüllt.." - Nietzsches eigenes Weltbild ist nicht, wie das des Absurdismus, schlechterdings "monströs" und "chaotisch", so sehr diese Komponente manchmal bei ihm überwiegt. "Der Gesamt-Aspekt ist der einer ungeheuren Experimentir-Werkstätte, wo Einiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches mißräth, wo alle Ordnung, Logik, Verbindung und Verbindlichkeit fehlt" (l.c. S.68). - Die Chaos-Vorstellung führt zum Fiktionalismus. Im "Tagebuch des Nihilisten" ist "Der Schauder über die entdeckte 'Falschheit'" skizziert, auch der Umschlag in die enttäuschte Vergöttlichung der Fiktion: "ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist? ob nicht der Werth aller Dinge darin beruht, daß sie falsch sind? ... ob man nicht an Gott glauben sollte, nicht weil er wahr ist, sondern weil er falsch?" (Bd.IXX, S.377).

17) Nietzsche, G.W.XVIII, S.7.

18) l.c.

19) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1948, S.39.

20) l.c. S.21 f - In der Fortsetzung des Gedankens erscheint das Absurde geradezu als ratio essendi des Glaubens: "Man könnte meinen, daß die Fähigkeit gerade zu gröbsten Absurditäten im modernen Menschen sogar wunderlich gesteigert ist. Wo Aberglaube ist, kann aber nur Glaube siegen, nicht Wissenschaft" (l.c. S.94).

21) Theodor Lessing, Philosophie als Tat, Göttingen 1914, S.69.

22) l.c.

23) l.c. S.125.

24) l.c. S.126.

25) l.c. S.90 f.

26) Rachel Bespaloff, Réflections sur l'esprit de la tragédie, in: DEUCALION 2, 1947, S.188.

27) W.H. Auden, Das Zeitalter der Angst, Wiesbaden o.J., S.50. - Ähnlich erscheint bei Hildesheimer ein mythisches Subjekt von Täuschung: "...irgends ein Anhaltspunkt? Nichts Greifbares? ...Nein, nichts. Alles nur Teil und Abfall, den das große Unbegreifliche über die Wege gestreut hat, um uns zu verwirren." (Wolfgang Hildesheimer, Vergebliche Aufzeichnungen, Frankfurt 1963, S.18). Die Aussage, die Finalität

leugnen soll, ist selber final. - Was hier Aristokratismus genannt wird, äußert sich etwa in Sätzen wie diesen: "...Gib dir mit den Großen Mühe,/ Ignoriere die Nullen. Nettsein ist alles,/ Der Rest ödet an. ..." (l.c. S.107).

28) l.c. S.112.

29) l.c. S.16.

30) Bespaloff, l.c. S.193.

31) l.c. S.192.

32) l.c.

33) l.c.

34) l.c.

35) l.c. S.192 f.

36) Vgl. die eminente Bedeutung absurder Architekturen in den manieristischen (also nicht-realistisch gegen die wirklichen Verhältnisse protestierenden) Richtungen in Malerei und Literatur. Statt vieler anderer zitieren wir als Beleg Jorge Luis Borges: "In dem Palast, den ich notdürftig durchforschte, unterlag die Bauart keiner Absicht. Immer wieder stieß man auf Gänge ohne Zugang, auf unerreichbar hoch angebrachte Fenster, auf prunkvolle Türen, hinter denen sich eine Zelle oder ein Verlies bargen, auf unwahrscheinliche Treppenfluchten, die mit Stufen und Geländer umgedreht nach unten hingen. Andere, die an der Flanke einer Riesenmauer schwebend befestigt waren, endeten, ohne irgendwo hinzuführen, nach zwei oder drei Windungen im Gewölbeschatten der Kuppeln..." (z.n. Marianne Kesting, Das hermetische Labyrinth, in: Neue Deutsche Hefte, Nr.103, Januar/Februar 1965, S.122). Nach Kesting "geistert das Gleichnis vom babylonischen Turm ... in Borges' Schriften als Gleichnis für das gewaltige und absurde Bauwerk der Dichtung, durch das die Menschheit ein Monument ihrer sinnlosen Größe errichtet" (l.c. S.114).

37) Theodor W. Adorno, Noten zur Literatur II, Frankfurt/M. 1961, S.190. Der zitierte Aufsatz ist überschrieben: "Versuch, das Endspiel zu verstehen".

38) Samuel Beckett, Proust, New York 1931, S.51; z.n. Thomas Metscher, Geschichte und Mythos bei Beckett, in: DAS ARGUMENT 5 (1963) 26, S.35.

39) Vgl. Beckett, Warten auf Godot, Frankfurt/M. 1962, S.109: Pozzo: "...eines Tages wurden wir geboren, eines Tages sterben wir, am selben Tag, im selben Augenblick, genügt Ihnen das nicht? (Bedächtiger) Sie gebären rittlings über dem Grabe, der Tag erglänzt einen Augenblick und dann von neuem die Nacht. (Er zieht am Strick.) Los, voran!"

40) Adorno, l.c. S.198

41) Ähnlich Hildesheimer. Im Nachwort zu den "Vergeblichen Aufzeichnungen" beschreibt K.M.Michel dessen Ausgangsposition: "Es ist zu spät. Die Welt ist verteilt, die Entdeckungen sind alle gemacht, die Träume alle geträumt. Die Kultur hat stattgefunden, Es gibt sie nur noch als lastenden Alptraum" (l.c. S.113). Michel deutet Hildesheimers Geschichten und Spiele als "Satire auf den Kulturrummel, der schließlich dasselbe tut, nur in anderer Absicht: eine Welt zu verklären, die danach drängt (und es wert wäre) unterzugehen. Hildesheimer läßt sie untergehen" (l.c. S.107).

42) Adorno, l.c. S.197

43) l.c. S.202.

44) Esslin, l.c. S.293.

45) l.c. S.314.

46) l.c. - Esslin, der sich gleichermaßen auf Klages wie auf Wittgenstein beruft, sieht im absurdistischen Theater "a return to the original, religious function of the theatre - the confrontation of man with the speres of myth and religious reality" (S.292). - Vgl. damit Hildesheimer: "So wird das Theater des Absurden zur Stätte eines symbolischen Zeremoniells, bei dem der Zuschauer die Rolle des Menschen übernimmt, der fragt, und das Stuck die Welt darstellt, die vernunftwidrig schweigt, das heißt in diesem Falle: absurde Ersatzantworten gibt, die nichts anderes zu besagen haben als die schmerzliche Tatsache, daß es keine wirkliche Antwort gibt" (Erlanger Rede über das absurde Theater, z.n.Michel, l.c. S.111). - 'Schweigen' - wenn wir einmal annehmen, daß 'die Welt' wirklich in nichts den Menschen entgegenkommt - ist aber noch lange kein manifester Widersinn. Dieser ist das enttäuschte Zerrbild einer göttlich regierenden Weltvernunft.

47) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, S.13.

48) Adorno, Versuch, das Endspiel zu verstehen, l.c. S.192.

49) Max Horkheimer, Die Juden und Europa, in: ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG, 8. Jhg. 1939, S.116.

50) Hans Buchheim, Struktur der totalitären Herrschaft, in: VIERTELJAHRSHEFTE FÜR ZEITGESCHICHTE, Jhg. 1960, S.169.

51) Adorno, Versuch, das Endspiel zu verstehen, S.192.

52) l.c. S.228.

53) l.c. S.229.

54) l.c. S.233.

55) So läßt Max Frisch seinen Columbus sprechen zu Don Juan, der ob der Absurdität des "Totentanzes" der Geschichte verzweifelt ("Totenköpfe, nichts als Totenköpfe..."): "Auch Euch, mein junger Mann, verbleiben noch immer die Kontinente der eigenen Seele, das Abenteuer der Wahrhaftigkeit. Nie sah ich andere Räume der Hoffnung" (Die Chinesische Mauer, S.93).

56) Adorno, l.c. S.233.

57) Ernst Bloch, Geist der Utopie, München und Leipzig 1918, S.9.

58) l.c.

59) Ernst Bloch, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt/M. 1961, S.47.

60) Ernst Bloch, Verfremdungen II. Geographica, Frankfurt/M. 1964, S.103 f.

61) Ontologie des Noch-Nicht-Seins, S.50.

62) l.c. S.47 f.

63) l.c. S.48.

64) l.c. S.49.

65) l.c.

66) Vgl. Nietzsches Analysen des Enttäuschungsdenkens. Er zeigt z.B., wie das Denken mit den Illusionen über die Welt - die Welt selber verwirft, "und nun hat man die verworfene übrig und rechnet jene höchste Enttäuschung mit ein auf das Conto ihrer Verwerflichkeit" (G.W., XVIII, S.30). "Wenn wir 'Enttäuschte' sind, so sind wir es nicht in Hinsicht auf das Leben: sondern, daß uns über die Wunschbarkeiten aller Art die Augen aufgegangen sind. Wir sehen mit einem spöttischen Ingrimm Dem zu, was 'Ideal' heißt. Die Verwöhnung ist stärker als der Ingrimm des Enttäuschten..." (l.c. S.19). Dazu S.240 f: "Die Herkunft des Ideals". Nietzsche unterscheidet drei Typen: "heidnisch"-ästhetisch, "anämisch"-geistig, "widernaturlich". Zum Verständnis des dritten Typs gibt er folgende Anweisung: "Von Zuständen ausgehen, wo wir die Welt absurder, schlechter, ärmer, täuschender empfinden, als daß wir in ihr noch das Ideal vermuthen oder wunschen...: die Projektion des Ideals in das Wider-Naturliche, Wider-Tatsächliche, Wider-Logische..." - Zu "Philosophie der Enttäuschung" vgl. l.c. S.64. - Rudolf W.meyer deutete in Ansätzen den französischen Existentialismus als Enttäuschungsdenken: "Die erfahrene Not der Enttäuschung wird zur Tugend eines ent-täuschenden Denkens, das einerseits im methodischen Zweifel des Descartes, andererseits in Husserls Thematik der 'Epoche' seine geschichtliche Legitimation findet" (Maurice Merleau-Ponty und das Schicksal des französischen Existentialismus, in: Phil.Rundschau III, 1955, S.154).

67) "Anrufung" bedeutet auch: es wird nicht mehr argumentiert. Das "Absurde Theater", wie Esslin einverstanden referiert, "has renounced arguing about the absurdity of the human condition; it merely presents it in being"; es tendiert folglich "toward a radical devaluation of language" (Esslin, l.c. S.18). - 'Angerufen' und in schmerzlichem Genuß zelebriert wird das als Ersatz fürs Absolute inthronisierte verabsolutierte Wissen um die 'Gegen-Ordnung' oder um das 'Chaos'. - Zum kultischen Charakter des Absurdismus vgl. Anm. 46 dieses Kapitels.

68) Ernst Topitsch, Soziologie des Existentialismus, in: MERKUR VII (1953) 6, S.509. - Zur Verwandtschaft der 'Existentialismen' mit dem Positivismus vgl. Wolfgang de Boer, Positivismus und Existenzphilosophie, in: MERKUR VI (1952), S.12 ff. De Boer versucht "die Gleichursprünglichkeit von Positivismus und Existenzphilosophie im Selbstverständnis(!) des neuzeitlichen Menschen" zu zeigen. (S.21). Es sei "ein und dasselbe ungeheure Ereignis der Seinsverfinsterung, welches sich sowohl in der positivistischen Flucht zum gegenständlich Vorzeigbaren wie in der existenzphilosophischen 'Angst' bekundet" (l.c.). Beider Grundlage sei"die radikale Entfremdung von der Zeitlichkeit der Existenz" (S.20). Bei Heidegger werde die "positivistische Wissensidee ... nicht nur sanktioniert, was darin zum Ausdruck kommt, daß als wißbares Seiendes nur das gegenständlich Vor- und Herstellbare angesetzt wird. Sie bildet sogar das unerläßliche Bestandstück der Dialektik der Existnz, welche sich ohne sie garnicht entfalten könnte" (S. 22). - Der Aufsatz, der sich eher wie eine Verteidigung Platos gegen Heideggers Rationalismus-Vorwurf liest, mündet in die Forderung nach einer "fundamental-anthropologischen (man könnte ebensogut sagen: existentialen oder ontologischen) Interpretation: einer Wissenschaft vom Menschen, die wir heute noch nicht haben, zu der uns aber, wie ich glaube, die Entwicklung zwangsläufig hinfuhren wird. Das Problem des 'Relativismus' kann ja nicht seine Auflösung finden, solange die alles existentielle Verstehen verborgen-tragende existentiale Einheit menschlicher Möglichkeiten, welche sich nie 'ändert', wohl aber dialektisch ab-wandeln kann, unaufgeiesen bleibt" (S.34).

69) l.c. S.509.

70) l.c. S.510.

71) Paul Tillich, Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953, S.111.

72) Topitsch, l.c. S.517: "Die Einsicht in die Wertirrationalität des Weltlaufes" - begünstigt durch die "Lebenssituation freischwebender, von unmittelbaren praktischen Aufgaben entlasteter Intellektu-

eller" - "und die gedankliche (!) Unhaltbarkeit der harmonisierenden Konstruktionen" verschmilzt nach Topitsch "mit dem Verlust der Bindung an objektive Ziele und Gemeinschaftsordnungen zu einem spezifischen Sinnlosigkeitserlebnis. Unter dem Druck dieser objektlosen 'Angst', die oft mit uneingestandener Furcht vor konkreten Bedrohungen und verschiedenen Unzulänglichkeitserlebnissen verbunden ist, sucht der Mensch einen letzten Halt in einer unbestimmbaren Innerlichkeit, die dennoch wieder als inhaltlich bestimmt ausgedeutet werden muß" (l.c.). - "Verlust der Bindung" bleibt auch bei Topitsch, da im Bereich des "Gedanklichen" isoliert ein leeres Schlagwort. Gerade die historisch-soziologische Analyse des Tatbestands, sowie eine Ideologiekritik des Schlagworts, wären aber erforderlich.

73) l.c. S.518.

74) l.c.

75) Die mit allen Enttäuschungsaffekten aufgeladenen theologischen Begriffe, an denen festgehalten wird auch nach der Einsicht, daß die Welt ihnen nicht entspricht, schießen zusammen zum kultischen Wiederholungszwang, der, ritualisiert, ihren eigenen Untergang zum Gegenstand hat. Er ist, bei Festhaltung sowohl der Enttäuschung als des Enttäuschten, die letze 'Konstruktion des Absoluten' (als welche Hegel in der Differenz-Schrift die Aufgabe der Philosophie bezeichnet hat). Daß das Bewußtsein, im modus der Ohnmacht und Irrealität, der einzige Ort dieses Absoluten ist, zeigt den Absurdismus als subjektiven Idealismus.

76) Vgl. Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt/M., S.246: "Produktion der Leiche ist vom Tode her betrachtet, das Leben."

77) Das 'Absurde' fungiert geradezu als Rückzugsposition der 'Eigentlichkeit', als deren geschliffenste, 'modernste' Form. Insofern kommt Th.W.Adornos Polemik gegen den "Jargon der Eigentlichkeit" (Frankfurt/M. 1964) vielleicht bereits zu spät, und es käme darauf an, gegen den Jargon des Absurden zu protestieren, dem Adornos Sprache selber sich gelegentlich nähert.

78) Camus, Le mythe de Sisyphe, S. 27.

79) Max Frisch, Homo Faber, Frankfurt/M. 1962, S.211.

80) l.c. - Den Zusammenhang zwischen Abkehr von der Welt und schrankenloser Ausbeutung der Welt, die weder im Subjektiven noch im Objektiven noch in einem beide vereinigenden Begriff von Totalität ihr Regulativ findet, sah Jonas bereits in jener "Weltwende des Geistes" angelegt, die in der "negativen Theologie" der Gnosis eine ihrer großen Ausprägungen erfuhr. Der Wegfall einer universalen Teleologie und

damit Naturverehrung bewirkte "eine radikale Abwendung auch in theoretischer Hinsicht, ließ aber andererseits diese entgötterte Welt in der Möglichkeit zurück, sich für eine künftige theoretische Betrachtung zu einer puren indifferenten Dinghaftigkeit zu konstituieren. Das Christentum hat diese durch die Gnosis geschaffene Möglichkeit dem Abendland zu später Verwirklichung aufbewahrt" (l.c. S.176).

81) Dazu Gottfried Benn: "Die Formel lautet: Leben ist nichts, Sein ist alles" (Ges.W. II, S.412). - Vgl. Lessings Spott über die vermeintliche "Lebens-" Philosophie Simmels, der sich gut auch gegen Sartres vermeintlich konkreten Existentialismus richten könnte: "Jedes beliebige Sonderproblem wird ohne zarten Sinn für das Persönliche und Konkrete" so weit reduziert, bis"nichts übrig bleibt als Form und Kategorie. Die Kategorien sind der Knochenbau der Lebensdinge. Man kann daher von jedem Lebensding aus gleichmäßig und beliebig zu dem s e l b e n Skelett hingelangen. Schlägt man nun die Kategorienknochen unaufhörlich gegeneinander, so klappert das beträchtlich, und dieses Klappern gehört zum philosophischen Handwerk, zum philosophischen Mundwerk. Man glaubt freilich, das ganze Leben noch einmal zu erschauen, weil auch der Totentanz der Begriffsschemen immer an gewesenes Leben erinnert. Aber man sieht tanzende Gespenter..." (Phil.als Tat II, S.338 f). Was bei den "Existentialisten" nie eingelöster Anspruch bleibt, wird bei Lessing Wort: der im Namen der Existierenden vorgetragene Protest gegen Universalien. "Übrigens sei dem Schulstolz der Phänomenologen gesagt, daß die Evidenz und Unverbrüchlichkeit der Wahrheit (das heißt des Satzes 2 mal 2 ist vier) noch nicht über den Tod eines Mistkäfers tröstet" (Phil. als Tat I., S.104).

82) Sisyphe, S.38.

83) Gottfried Keller, Der Grüne Heinrich, z.n.Karl August Horst, Sartre oder Die Kunst im Vakuum, in: MERKUR VI (1952), S.756. - Es ist von eigenartigem Interesse zu beobachten, wie und woran eine Zeit sich im Vergangenen wiedererkennt. Horsts Kommentar zu dem zitierten Passus manifestiert ein solches Wiedererkennen: Gottfried Keller habe an dieser Stelle seines Grünen Heinrich "vorahnend die letzte Konsequenz der romantischen Anschauung gezogen, die sich nach Verlust des Kosmosgefühls ihres rein utopischen Charakters bewußt wird. Es ist die Stelle, wo der Held in 'gramseliger Stimmung' ein angefangenes Gemälde mit einem Flor krauser, aber irgendwie gesetzmäßiger Striche und Schnörkel überzieht, der wie fortwuchernder Schimmel das Werk in sich auflöst. Der Maler Erikson, Freund des Grünen Heinrich, gibt dazu folgenden ironischen Kommentar: 'Diese fleißigen Schraffierungen sind Schraffierungen an sich, in

der vollkommenen Freiheit des Schönen schwebend; dies ist der Fleiß, die Zweckmäßigkeit, die Klarheit an sich, in der reizendsten Abstraktion! Und diese Verknotungen, aus denen du dich auf so treffliche Weise gezogen hast, sind sie nicht der triumphierende Beweis, wie Logik und Kunstgerechtigkeit erst im Wesenlosen ihre schönsten Siege feiern, im Nichts sich Leidenschaften und Verfinsterungen gebären und sie glänzend überwinden? Aus nichts hat Gott die Welt geschaffen: Sie ist ein krankhafter Abszeß dieses Nichtses, ein Abfall Gottes von sich selbst..." - In der Stelle, die eine kritische Theorie des Abstrakten ebenso wie des Absurden in nuce enthält, ist mehr und ganz anderes enthalten, als Horst darin sieht: die Enthemmung des Subjektiv-technischen, daß sich, aus enttäuschter Schwäche, der Realität entledigt; theoretisch ist dieser Vorgang in doppelter Weise skizziert: als Ästhetik, die das Formale verabsolutiert, und als das, was wir 'Theologie der Enttäuschung' genannt haben.

84) Frisch, l.c. S.214.

85) Dialektik der Aufklärung, S.212.

86) In Fichte kritisiert Hegel den Standpunkt, "auf welchem das alles aus sich setzende und auflösende Ich der Künstler ist, dem kein Inhalt des Bewußtseins als absolut und an und für sich, sondern als selbstgemachter, zernichtbarer Schein erscheint"; alles Inhaltliche ist diesem Denken "ein bloßes Scheinen durch das Ich, in dessen Gewalt und Willkür es zu freiem Schalten bleibt" (Ästhetik, hrsg.v.Fr. Bassenge, Berlin 1955, S.104). - In dem von Fr.Schlegel eingeführten und von Tieck und Solger übernommenen Begriff der Ironie kritisiert Hegel den Realitätsverlust und die damit einhergehende Kombination von Frustration und Schönfärberei. "Bleibt das Ich auf diesem Standpunkte stehen, so erscheint ihm alles als nichtig und eitel, - die eigene Subjektivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die selber eitel wird." Weil aber auch dieses romantisch-geniale Ich "den Durst nach Festem und Substantiellem, nach bestimmten und wesentlichen Interessen empfindet", wird es, da es zugleich in seiner realitätslosen Isolierung verharrt, "von der Sehnsüchtigkeit befallen... Die Befriedigungslosigkeit dieser Stille und Unkräftigkeit, - die nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben,... läßt die krankhafte Schönseeligkeit und Sehnsuchtigkeit entstehen" (l.c. S.105 f).

87) Sisyphe, S.34.

88) Vgl. Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt/M. 1964, S.16.

89) Simone de Beauvoir, La force des choses, in: Temps Modernes, Nr. 203, April 1963, S.1736.

90) Albert Camus, Lettre au directeur des TEMPS MODERNES, in: Tm, Nr. 82, August 1952, S.331. - Hannah Arendt nannte den Fatalismus der Camus'schen Gleichgewichtshaltung: "Tout ce qui reste, tout ce à quoi on peut dire Oui, est la fortune elle-même, le hasard-roi qui a, semble-t-il, joué à mettre en présence l'homme et le monde." - H.Arendt, L'existentialisme français vu de New York, in. DEUCALION 2, Paris 1947, S.251.

91) Vgl. dazu Jonas, l.c. S.144 u. 146 ff.

92) Benjamin Wolstein, Irrational Despair. An Examination of Existential Analysis, New York 1962, S.29.

93) l.c. S.24.

94) Diesen Terminus gebraucht Wolstein. - Gegen "The Defensive Immadiatization of Experience" (Vgl. Kap.V, l.c. S.65 f) betont Wolstein "the ungoing continuum of experience" (S.138). Durch die theoretische Zerspaltung der Erfahrung sanktioniere der Existentialismus "the dualism of immadiacy and reflection that tends to stabilize the separation of sciences from humanities, means from ends, facts from values, methods from data, procedures from goals of inquiry. ... And, certainly, his philosophy of experience is uncompatible with the needs of a democratic society seriously engaged in the planned practice of social change." (S.18).

2. K a p i t e l

1) So Ernst Pfohl, Neues Wörterbuch der französischen und deutschen Sprache, Leipzig 1911

2) Sachs-Villate, Enzyklopädisches Französich-Deutsches Wörterbuch, Hand- und Schulausgabe, revidierte Auflage 1905.

3) Kierkegaard, Tgb. I., S.149; z.n. F.C.Fischer, l.c. S.109.

4) La Nausée, Paris 1938; zit.Ausg. von 1962, S.50. - Der berühmte Titel stammt nicht von Sartre selbst, sondern von dem Verleger, der sich ausrechnete, daß von Sartre unter dem Titel "Melancholia" angebotene Manuskript werde sich als "La Nausée" und mit der Genre-Bezeichnung "Roman" besser verkaufen lassen. Vgl. Simone de Beauvoir, La force de l'âge, Paris 1960, S.308. Dort, S.111 ff, reichlich Material zur Entstehung von "La Nausée".
Der Vorgang, daß ein - heute von Sartres Denken nicht mehr ablösbar scheinender - Name gegen Sartres Intention ihm von außen 'angehängt' wurde, steht nicht isoliert da. Von Merleau-Ponty wissen wir, daß auch der Name "Existentialismus" gegen Sartre zustande kam: "Comme les journalistes lui attachaient au dos l'étiquette de l''existentialisme', Sartre protesta d'abord. Puis il se dit un jour qu'après tout il n'avait pas le droit de refuser l'étiquette, qui est ce que les autres voient de lui. Il prit donc bravement le parti de l'existentialisme" (Merleau-Ponty, sens et non-sens, Paris 1948, S.84). - Das "Recht", dieses Etikett zurückzuweisen, hätte Sartre durchaus gehabt. Unklug wäre es freilich gewesen: ein schneller Erfolg muß sich auf ein Schlagwort stützen.

5) l.c. S.58.

6) l.c. S.18.

7) l.c.

8) l.c. S.124.

9) l.c. S.193.

10) l.c. S.67.

11) l.c. S.156.

12) l.c. S.216.

13) l.c. S.133.

14) l.c. S.216.

15) l.c. S.197.

16) l.c. S.196.

17) Roquentin hat zwar kein Eigentum und keine Eigenschaften, ist also nicht dingfest zu machen. Er hat aber ein Requisit: er verfügt über den Kieselstein wie Hamlet über den Totenschädel. Der Stein gehört auch ins allegorische Bild der Melancholie. Vgl.

Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, S.150 ff. - In der Erzählung "Le mur" fungiert als Schluß-Requisit das Lachen.

18) Zu Idiosynkrasie als terminus vgl. die Anm. 15 zur Einleitung des II. Teils. - 'Ekel' und 'Ekelhaftes' stehen im Mittelpunkt schon der ersten Erzählung, die Sartre veröffentlicht hat: "L'ange du moroide" (1923 in Revue Sans Titre). Der Held, ein professeur, wird vorgestellt als "faux perverti, dévoyé intellectuel, qui reste chaste dans les pires orgies de son esprit". Er flirtet mit einem tuberkulösen Mädchen. Als dieses beim Rendez-vous einen Hustenanfall bekommt, nimmt er Reißaus, reist ab und verzichtet in der Folge darauf, ein Genie zu werden. Er wird bourgeois, dekoriert mit der Rosette der Ehrenlegion. - Der Hustenanfall, der die Wendung bewirkt, wird so beschrieben: "Elle toussait à côté de lui, elle toussait une toux grasse qui commençait par un râclement insupportable du gosier pour finir en un clapotis glaireux, comme le bruit que ferait une vague de vaseline claquante ou une méduse s'écrasant sur un marbre" (z.n. Marc Beigbeder, L'homme Sartre, Essai de dévoilement préexistentiel, Paris 1949, S.149 ff. - Beigbeder glaubt, Sartres Denken aus einen "choix prénatal", einer "vorgeburtlichen Wahl" deduzieren zu können; dennoch enthält sein Buch manche überraschende Einsicht).

19) La Nausée, S.198.

20) l.c.

21) l.c. S.158; das letztere unterstrichen von mir.

22) Vgl. l.c. S.188. - Das Motiv von Selbstverstummelung oder selbstzugefügten Schmerzen findet sich häufig in Sartres literarischem Werk. Es deutet auf Triebfeindschaft und Verdrängung von 'Natur', bezeichnet zugleich aber einen Versuch, den quälenden Dualismus zu 'unterlaufen' in die mystische Indifferenz der Entgegengesetzten. - Vgl. dazu Kenneth Douglas, Sartre and the Self-inflicted Wound, in: Yale French Studies, Nr. 9, 1952, S.123-31. - Douglas stellt dort aus Sartres literarischem Werk Fälle von Selbstverstümmelung zusammen. Zur Deutung dieses Materials geht Douglas jedoch nicht über Sartres eigene Theorie hinaus, die nur stereotyp wiederholt wird: Wer sich selbst verstümmelt, tue dies, um ein ens causa sui zu werden. Douglas' Kritik beschränkt sich darauf, die Beispiele von Selbstverstümmelung abzufertigen als "those sterile and childish simulacra of union with another or with oneself or of self-destruction as self-creation." (S.130).

23) La Nausée, S.84.

24) l.c. S.82.

25) l.c. S.85.

26) l.c. S.78.

27) l.c.

28) l.c. S.86.

29) l.c. S.196.

30) l.c. S.218.

31) l.c. S.27.

32) l.c. S.57.

33) l.c. S.126.

34) l.c. S.170.

35) l.c. S.162.

36) l.c. S.163.

37) l.c. S.164.

38) l.c. S.167.

39) l.c. S.160. - Das Illuminatorische wird auch deutlich in folgender Formulierung: "Et tout d'un coup, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu." (S.160).

40) l.c. S.167.

41) l.c.

42) l.c. S.163.

43) l.c. S.161.

44) l.c. S.171.

45) l.c. S.164.

46) l.c.

47) l.c. S.166.

48) l.c. S.168.

49) l.c. S.166.

50) Vgl. dazu die Ausführungen über Bedeutungszwang und Seinssymbolik im 3. Abschnitt des 6. Kapitels.

51) La Nausée, S.86. - Angesichts des hektischen Tons der sartreschen Prophetie verwundert Hans Mayers Kommentar von 1945 ("Die Weltdeutung des Jean-Paul Sartre"): "Auch Nietzsches hoffnungsfroher Nihilismus erscheint verspielt gegenüber dieser unerbittlichen, garnicht ereiferter Sachlichkeit Sartres, die keinerlei Sinngebungen des Daseins als solchen zuläßt. Das Dasein an sich ist sinnlos: es gibt weder das schöne noch das gute, weder das heroischenoch das gefährliche, weder das christliche noch das humanistische Leben. Leben, Existenz als solche bedeuten schmutziges, sinnfremdes Körpertreiben... Wo der Mensch in seltenen Durchbrüchen sein bloßes Dasein jenseits aller Tagesgedanken erschaut, bietet sich ihm ein lichtloser Abgrund organischen Vegetierens: es ist die

wahre, existentielle Übelkeit, die 'Nausée', die bei solchem Anblick aufsteigt." Der Nihilismus diene jedoch bei Sartre nur "der reinlichen Scheidung der Sphären, er war weit von aller metyphysischen Verzweiflung entfernt. Der Pessimismus war denknotwendig, nicht affektiv." - Hans Mayer, Von der Dritten zur Vierten Republik, geistige Strömungen in Frankreich 1939-45, Affoltern a.A. 1945 ('Über die Grenzen', Schriftenreihe H.5), S.38-42.

52) l.c. S.218.

53) l.c.

54) l.c. S.219.

55) l.c. S.196. - Ein ähnliches Materialsymbol verwendet Merleu-Ponty zur Beschreibung des sartreschen Menschenbildes: "(l'homme) est à la lettre un défaut dans le diamant du monde" (Sens et non-sens, S.79). Anorganisch-kristallines findet sich in den verschiedensten Artikulierungen romantischen Protests häufig als Bild für einen ersehnten Heilszustand. "Der Rückgang ins Animalische bewahrt nicht vor dem Zerrissenwerden und der Rückgang ins Vegetative nicht vor dem Entwurzeltwerden. Der Rückgang ins Anorganische soll vor beidem bewahren. Der geschleuderte Stein kann töten, ohne selbst zu zerspringen" (Klaus Heinrich, l.c. S.44). So empfindet Hans Carossa in "Schicksale Dr. Bürgers" (1930) einen (amorphen) Opal als "ewig unbegnadet, das Höchste zu werden: Kristall" (z.n. Peter R.Hofstätter, Gruppendynamik, Hamburg 1957, S. 14). "Heimkehr in das bewußtlose Leben" beschreibt Karl Jaspers: "Heimkehr noch tiefer in die Klarheit der leblosen Elemente kann uns hinreißen in Stille, in Jubel, in schmerzlose Einheit" (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankf./M. 1955, S.260). Unter Marinettis "Grundsätzen einer Ästhetik des Krieges" findet sich dieser: "Der Krieg ist schön, weil er die erträumte Metallisierung des menschlichen Körpers inauguriert" (z.n. Benjamin, Illuminationen, Frankfurt/M. 1961, S.175). - Mit Metaphern aus dem Bereich des Anorganischen beschreibt Max Bense das "reine" (mathematische) Denken: "Hier, wo die geistige Welt zu Glas, zu Kristall geworden ist, ohne Farbe, ohne Leib, aufgebaut in höchster Durchsichtigkeit, bleibt uns gleichsam nichts mehr zu tun übrig" (Die abendländische Leidenschaft oder Zur Kritik der Existenz, München und Berlin 1938, S.68). - Das gegen den Ausbeutungsbetrieb protestierende Heilsbild 'Kristall', ist verwandt mit der blinden technischen Rationalität, gegen deren Herrschaft es sich richtet. "Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote" (Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.73).

56) l.c. S.217.

57) l.c. S.218.

58) l.c. S.133.

59) l.c. S.37.

60) l.c. S.218.

61) l.c.

62) l.c.

63) l.c. S.219.

64) l.c. S.218.

65) l.c. S.219.

66) Jean Wahl, Note sur La Nausée, in seinem Poésie Pensée Perception, Paris 1948.

67) La Nausée, S.102.

68) l.c. S.105.

69) l.c. S.124.

70) Satzbau und Satzfolgen, deskriptive Ordnung und Metaphorik stehen hier bei Sartre ganz im Dienste dieser Prinzipien. Daß Sartre überall versuchen muß, die Aussage absoluter Absurdität und Sprachlosigkeit schon dem Sprachmaterial mimetisch einzubilden, versteht sich aus der Unmöglichkeit ihrer 'offenen' (nicht-idiosynkratischen), diskursiven Formulierung. - Ähnlich den hier formulierten drei Prinzipien nannte Helm Stierlin drei für den "Existenzialismus" typische Sprachelemente: 1. evozierend, beschwörend ("charismatisch"; in der Psychotherapie: "nicht verbaler Kommunikationsmodus"); 2. verdinglichend (Begriff nicht als objektive Repräsentanz, sondern als Objekt selbst; infantil; die Andersheit wegschneidend); 3. entdifferenzierend (zwischen Wort und Ding und verwandten Wörtern). Stierlin konstatiert "eine anscheinende Affinität und Komplementarität der schizophrenen Situation zur existenzialistischen Denk- und Erlebnisweise." ("Die Begegnung von Existenzialismus und Psychotherapie", in: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung 1, hrsg.v.Gerhard Szcsesny, München 1963; vgl. vor allem S.362 f und S.370).

71) La Nausée, S.199.

72) l.c.

73) l.c. S.200.

74) l.c. S.100.

75) l.c. S.12.

76) l.c. S.132.

77) l.c. S.36.

78) l.c. S.212.

79) l.c. S.211.

80) l.c. S.221.

81) l.c. S.212.

82) l.c. S.222. - Die sartresche Bestimmung des Ästhetischen als nicht-existent sieht Hans Mayer bei Schiller vorgedacht: "Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie." Vgl. l.c. S.40. Mayer fährt fort: "Darum ist 'naturalistische Kunst' ein Unsinn; alle Sinngebung ist Legendenbildung" (S.41).

83) l. c.

84) l. c.

85) Walter Benjamin, Einbahnstraße, Berlin 1928; zitierte Ausgabe: Frankfurt/M. 1955, S.59 ("Galanteriewaren"). - Freilich kann das Leben nur als verhindertes ohne Schrecken erinnert werden. Denn der Erzähler kann sich ja, Roquentins dualistischer Lehre zufolge, auf keine Realität stutzen. Kunst gilt ihm als reine Fiktion. "Mais il faut choisir: vivre ou raconter", heißt es an anderer Stelle (l.c. S.57). Seine Hoffnung straft das schneidende Entweder-Oder Lügen.

3. K a p i t e l

1) Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, S.131.

2) l.c.

3) Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie, Tübingen 1950, S.95.

4) Charles Baudelaire, OEuvres, Bd.II, Bibl. de la Pléiade, Paris 1935, S.546.

5) Dazu: Abram Taffel, The Imagery of Confinement and Weight in the Works of Saint-Exupéry. In: MODERN LANGUAGE QUARTERLY, 20 (1959), S.67 ff. - Taffel führt das Wuchern der Metaphorik von Schwere und Gefangenschaft bei Saint-Exupéry zurück auf einen "inner conflict between two tendencies: one dynamic, the other static" (S.67), also etwa zwischen Freiheit auf der einen und Stabilität, Sicherheit auf der andern Seite. Als Beleg für die (überzeugender dargestellte) zweite Komponente: "Je hais ce qui change" (Citadelle, S.25). - Die Menschen erscheinen bei Saint-Exupéry als "Gefangene" ihrer selbst, ihrer Tätigkeiten, ihrer Vergangenheit und ihrer Geliebten (Vgl. Taffel, S.68). Im weiteren Sinne sind sie Gefangene ihrer Wahnvorstellung, sie lebten noch. Dazu, aus "Pilote de guerre", das Bild von der Maus, die schon erspäht ist von einem Sperber: "La souris s'imagine vivre. Elle folâtre encore dans les blés. Mais elle est déjà prisonnière de la rétine de l'épervier, mieux collée à cette rétine qu'à une glu car l'épervier ne la lâchera plus" (S.73). Ähnlich heißt es in der "Citadelle" von den Kameltreibern: "Collés à cette glu de lumières, ils croient marcher, engloutis déjà dans l'éternité, ils croient vivre..." (S.18).

6) Vgl. etwa Max Frisch, Stiller, Frankfurt/M. 1954: Indem Frisch seine Titelfigur im Gefängnis ein ganzes Leben fingieren läßt, gibt er zu verstehen, modo inversionis, das ganze Leben sei eine Fiktion von Gefangenen. Als Lösung bietet Frisch in seinen Romanen an: Abbau alles Ich-haften, Eigenschaftlichen - und endlich Verstummen.

7) Das Negieren von Mauern erscheint bei Max Frisch als Symbol anarchischer Sehnsucht, die seltsam ungerichtet ist, vermutlich weil sie eine leere Vorstellung von Strukturlosigkeit als Heilsmodell in sich birgt. In seinem Stück "Graf Oderland" läßt er den Mörder im Gefängnis diese Sehnsucht so artikulieren: "Wenn ich eure Mauern sehe, manchmal meine ich, man mußte nur aufstehen - wortlos - und eure Mauern fielen mir wie Staub von den Schultern. Aber wohin soll ich gehen?" (ed.suhrkamp, S.53). Der Staatsanwalt - Staat und Ordnung werden synonym gebraucht mit 'Mauern' - sieht die Gefahr: "Mord aus Gewinnsucht, Mord aus Rache,... Mord aus Rassenwahn, alles geht in Ordnung. Läßt sich erklären, läßt sich verurteilen. Aber ein Mord einfach so? Das ist wie ein Riß in der Mauer. Man

kann tapezieren, um den Riß nicht zu sehen. Der Riß bleibt. Man fühlt sich nimmer zuhaus in seinen vier Wänden" (l.c. S.8 f). Später spricht dieselbe Figur, inzwischen als Graf Öderland zum Anführer der Anarchistenbewegung geworden, die magische Sehnsucht aus: "Ich gehe durch ihre Mauern, als wären sie aus Nebel, und wo ich hinkomme, da stürzt ihre Ordnung zusammen wie ein Kartenhaus - und ich bin frei... frei..." (l.c. S 105). - Das Ende des Stückes suggeriert die Rehabilitierung der Mauern: der Anarchist, der Herrschaftslosigkeit herbeisehnte, kommt zur Macht, und alles ist wie eh und je. - An der Fabel läßt sich ablesen, wie ein totales Verwerfen des Bestehenden als Verwerfen von Bestand überhaupt übergeht in bedingungslose Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse, jedenfalls in Absage an jede auf bestimmte Veränderung gerichtete Praxis.

8) Ernst Jünger, Typus Name Gestalt, Stuttgart 1963, S.29 f.

9) Nietzsche G.W. XVIII, S.215: "Diese ganze Psychologie ist eine Psychologie der Verhinderung, eine Art Vermauerung aus Furcht..."

10) Theodor Lessing, Philosophie als Tat, II, Göttingen 1914, S.428.

11) l.c. S.305.

12) Nikolai Berdjajew, Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951, S.60.

13) Johannes Pfeiffer, Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers, Leipzig 1933; z.n. der 3. erweiterten Ausgabe, Hamburg 1952, S.32.

14) Le Mur, Paris 1939; zitiert nach der Ausgabe: Paris 1964, S.22.

15) l.c. S.26.

16) l.c.

17) l.c.

18) l.c. S.27.

19) l.c. S.28.

20) l.c. S.27.

21) l.c. S.29.

22) l.c. S.30.

23) l.c. S.34.

24) Sisyphe, S.37.

25) l.c. S.36.

26) Liselotte Richter, Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde, in: Camus, Der Mythos vom Sisyphos, rde Bd. 90, Hamburg 1959, S.115.

27) Sisyphe, S.39.

28) l.c. S.36.

29) Les chemins de la liberté, Bd. 2, Le sursis, Paris (1945) 1958 [128], S.48.

30) l.c. S.71.

31) Was ist Literatur? übers.v.Hans-Georg Brenner, rde Bd. 65, Hamburg 1958, S.173.

32) L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris (1943) 1957 [51], S.46.

33) l.c. S.255.

34) Critique de la raison dialectique, (précédé de Questions de méthode), Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960, S.74).

35) L'être et le néant, S.631.

36) l'âge de raison, Paris (1945) 1960, S.51.

37) l.c. S.194

38) La Nausée, S.212.

39) L'être et le néant, S.449.

40) Le sursis, S.20.

41) l.c. S.154.

42) La Nausée, S.150.

43) Reimar Lenz, Das Absurde in der Gesellschaft. Die Gesellschaft in der Absurdität, in: ALTERNATIVE V (April 1962) 23, S.32. - Lenz' Programm ist das eines "produktiven Nihilismus, der in der Nacht des Absurden, solange er kann, fortfahrt, Zeichen zu geben, Zeichen der geistigen Solidarität." (l.c. S.28).

44) l.c. S.31.

45) l.c. S.32.

46) Les mouches, Paris 1943, 2. Akt, 1. Bild, 4. Szene.

47) Wolfdietrich Schnurre, Das Los unserer Stadt. Eine Chronik, Olten und Freiburg/Br. 1959, S.126 ("Der gerade Weg").

48) l.c.

49) l.c.

50) l.c. S.129.

51) Vgl. dazu Max Frisch, die Chinesische Mauer, Eine Farce, Frankfurt/M. 1957. - Das Stück ist allegorisch, "es ist ein Totentanz" (S.92); die chinesische Mauer erscheint als "einer der immerwiederholten Versuche, die Zeit aufzuhalten, und hat sich, wie wir heute wissen, nicht bewahrt. Die Zeit läßt sich nicht aufhalten" (S.7). Aber Frisch fetischisiert die Zeit zum

Überhaupt. Er legt den Maßstab der Unendlichkeit an und befindet: 'alle endlichen Dinge sind zu kurz'. Erst sub specie aeternitatis erscheint die Mauer als "Unding" und "Denkmal des Wahns" (S.35). - Daß hinter Frischs Kritik an Mauern (als Konstruktionen, die sich gegen Veränderung richten) keine Fortschrittsutopie der Veränderung zum besseren, sondern eine schwarze Prophetie verbirgt, zeigt sich, wenn der "Heutige", etwas dilettantisch, das "moderne Weltbild" vor der verständnislosen Zuhörerschaft des chinesischen Kaiserhofes entwickelt: "Das ganze All: eine Explosion. Es stiebt auseinander. Und was wird bleiben? Die größere Wahrscheinlichkeit (so lehrt unsere moderne Physik) spricht für das Chaos, für den Zerfall der Masse. Die Schöpfung (so lehrt unsere moderne Physik) war ein Ereignis der Unwahrscheinlichkeit. Und bleiben wird Energie, die kein Gefälle mehr hat, die nichts vermag. Wärme-Tod der Welt! das ist das Ende: das Endlose ohne Veränderung, das Ereignislose" (l.c.).

52) Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 2, Berlin 1955, S.246.

53) Wolstein, l.c. S.4.

54) Die 'Widerwärtigkeit' von Mauern erscheint desto weniger begrifflich, je totaler sie ins Bild von Mauern überhaupt geschlagen ist. Sie erscheint vielmehr als ästhetische Faszination: die Gegner der Mauern bilden sie unaufhörlich ab. - Seit es den Film als technisches Mittel gibt, sind derartige Tendenzen zu gesellschaftlicher Macht hochgesteigert worden. So gehören Mauern, fotografiert als wären es Gesichter des Schicksals, zum nie fehlenden Fundus des filmischen Absurdismus. - Beim frühen Musil kündigt eine derartige Faszination sich an: "Es gibt gewisse Sachen, die bestimmt sind, gewissermaßen in doppelter Form in unser Leben einzugreifen. Ich fand als solche Personen, Ereignisse, dunkle verstaubte Winkel, eine hohe, kalte, schweigende, plötzlich lebendig werdende Mauer..." (Die Verirrungen des Zöglings Törless, Hamburg 1959, S.142).

55) Situations II, Paris (1948) 1961, S.286.

56) Das Entweder-Oder 'ruiniert' die Dinge, die vor diese Alternative gestellt werden. Der sartresche Dualismus läßt Dingliches erscheinen nur als Ruine. Dies wird deutlich etwa an der Subjekt-Objekt-Struktur der Beziehung zwischen zwei Menschen: die beiden Seinsmodi lassen sich niemals synthesieren, da beide absoluta sind, - an keinem der beiden modi kann ich mich festhalten, "car chacun a une instabilité propre et s'éffondre pour que l'autre surgisse de ses ruines..." (L'être et le néant, S.358). - Was fürs Bauwerk die Ruine, ist fürs Leben das Skelett. Nach Jeanne Delhomme gilt dem Existentialismus das Was als "appau-

vrissement, une simple trace, un schéma squélettique et sans substance" (De l'absurdité de l'existence, in: ESPRIT, 1946 H. 4, S.86. - Dort auch das dezisionistische Alles-oder-Nichts genannt: "l'existence ne peut être qu'acceptée ou refusée. Acceptée, d'une acceptation sans réserves qui la vise globalement et s'interdit de la détailler, acceptée dans un acte de foi, refusée, d'un refus total et entier, dans un acte de désespoir. Elle ne peut pas être qualifiée" S.87). - Bei Sartre erscheint "Skelett" als Metapher furs Aprioriscne: von den (empiriscnen) zwischenmenschlichen Beziehungen sagt er, sie "enferment toutes en elles comme leur squelette les relations sexuelles" (l.c. S.477). "Sexuell" ist hier ein Wort für die ontologische Urbeziehung; deren Derivat erst ist die empirische Sexualität. Vgl. Kap. 5.

57) Le mur, S.29.

58) Vgl. dazu S.John, Sacrilege and Metamorphosis. Two aspects of Sartres imagery, in: MODERN LANGUAGE QUART.20 (1959). John sieht in Sartres Bestiarium den Ausdruck einer "obsession with being transformed from human into sub-human or non-human (which) finds its most sinister expression in Sartres insect imagery." (S.63) Zum Verständnis von Sartres "Verwandlungsfurcht" verweist John auf die "central dichotomy that marks its philosophical scheme" (S.61): von Natur und "Transzendenz".

59) Situations II, S.286 f.

60) adv. Marc. I, 14.

61) Jonas, l.c. S.156.

62) l.c. S.162 f.

63) Brecht, Die Mutter, Leben der Revolutionärin Pelagea Wlassowa aus Twer (Nach dem Roman Maxim Gorkis), Stücke Bd. V, Berlin 1957, S.90.

64) l.c. S.91.

65) l.c. S.90.

66) l.c.

67) l.c. S.94.

68) l.c. S.94 f.

69) l.c. S.91

II. T e i l

1) La transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique, in: Recherches Philosophiques, VI (1936/37)S.123.

2) L'être et le néant, S.631.

3) l.c. S.558.

4) l.c. S.559.

5) l.c. S.164.

6) l.c. - Daß "das Absurde" nichts Einfaches ist - ein Gedanke, der sich ohne weiteres gegen den "Absurdismus" wendet -, findet sich gelegentlich im engeren Umkreis der französischen Existenzphilosophie angedeutet. So notierte etwa Jean Wahl, der durch seine Kierkegaard-Studien viel zur Entfaltung der Richtung in Frankreich beigetragen hat, lapidar in seinem "Individuellen Wörterbuch": "La croyance à l'absurde suppose d'abord une certaine croyance à la raison" (Poésie Pensée Perception, Paris 1948, S.255). Auch Merleau-Ponty stellt die Beziehung zum "Rationalismus" her: "L'évidence absolue et l'absurdité sont équevalents non seulement comme affirmations philosophiques, mais encore comme expériences. Le rationalisme et le scepticisme se nourissent d'une vie affective de la conscience qu'ils sous-entendent hypocritement tous deux, sans laquelle ils ne peuvent être ni pensés, ni même vécus, et dans laquelle on ne peut dire que tout ait un sens ou que tout soit nonsens, mais seulement qu'il y a du sens" (Phénoménologie de la perception, Paris 1945, S.342). - Camus' Begriff des Absurden scheint unserer Behauptung, Relativierung des Absurden wende sich gegen den Absurdismus, zu widersprechen. Wie Muller-Lauter hervorgehoben hat, ist das Absurde bei Camus ein "Relationsbegriff" (Thesen zum Begriff des Absurden bei Camus, in: Theol.Viatorum VIII/1961/62, S.206). Das Problem löst sich auf, wenn wir statt Relationsbegriff genauer: Konfrontationsbegriff sagen. Das Absurde resultiert aus der geschichtslosen Konfrontation der beiden Gegensphären eines unversöhnlichen Dualismus, der keine andere Relation als die der Enttauschung über Beziehungslosigkeit kennt.

7) L'être et le néant, S.575.

8) Im allgemeinen gilt, was Kenneth Douglas in seiner "Critical Bibliography of Existentialism (Paris School)" (Yale French Studies Special Monograph No.1, New Haven/Conn., 1950) über die Zitierweise bei einer Darstellung der sartreschen Philosophie bemerkt: "And the writings of his associates Beauvoir and Merleau-Ponty ... quite frequently through their slightly differing outlook or, on occasion, divergence from Sartre's theses, give us a kind of stereoscopic view of his notions and procedures." - Wo freilich das Thema 'Absurdität' berührt wird, verdecken Sartres

Apologeten die Sachlage mehr, als daß sie sie plastisch machten. Simone de Beauvoir versucht, durch den Begriff 'ambiguité' dem der Absurdität zu entgehen: "Déclarer l'existence absurde, c'est nier qu'elle se puisse se donner un sens; dire qu'elle est ambigue, c'est poser que le sens n'en est jamais fixé, qu'il doit sans cesse se conquérir" (Pour une morale de l'ambiguité, S.180). Empört wendet sich Beauvoir gegen die Behauptung, "que l'existentialisme est une philosophie de l'absurde et du désespoir" (l.c. S.15). Wo Sartres Formulierungen gegen sie sprechen, verweist sie darauf, "que les morales les plus optimistes ont toujours commencé par souligner la part d'échec que comporte la condition d'homme; sans échec, pas de morale" (S.15 f). Die geforderte Moral ist die einer dauernden Anspannung, "il faut, minute après minute, lutter et risquer: cela gene notre paresse. ...Aucune réussite ne me sauve ...et aucun échec ne me dispense de poursuivre la lutte" (L'existentialisme et la sagesse des nations, Paris 1963, S.40 f). Vgl. mit dieser Leistungs- und Kampfmoral das Argument Beauvoirs gegen Freizeit als Ziel und Rechtfertigung der industriellen Technik: eine derartige Rechtfertigung der Technik lasse diese erscheinen "comme inutile, absurde: car... il est contradictoire de vouloir économiser l'existence qui précisément ne s'existe qu'en se dépensant" (Pour une morale..., S.112). - Im selben Kontext steht Beauvoirs Untermenschentheorie: auf der untersten Stufe der anthropologischen Hierarchie stehe der "sous-homme" (der Übersetzer der deutschen Ausgabe scheut vor dem Wortlaut - begreiflicherweise, aber unerlaubt - zurück und prägt in seiner Verlegenheit dafür den Ausdruck "Mindermensch"; vgl. Beauvoir, Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus, deutsch von Alfred Zeller, München 1964, S.117); seine "apathie manifeste une peur fondamentale devant l'existence, devant les risques et la tension qu'elle implique" (l.c. S.61). - Den Vorwurf des Absurdismus glaubt Beauvoir also mit einem Bekenntnis zum Aktivismus parieren zu können: "On voit que si l'existentialisme inquiète, ce n'est pas parce qu'il désespère de l'homme, mais parce qu'il réclame de lui une tension constante" (L'existentialisme et la sagesse des nations, S.41). - Maurice Merleau-Ponty dagegen hat sich vorsichtig von L'être et le néant distanziert. "Der kritische Vorbehalt betrifft von Anfang an ein Doppeltes: Die antithetische Erstarrung in Sartres Denken ('sa philosophie du cogito') und das mangelnde Verständnis für die Sphäre der Intersubjektivität ('cet inter-monde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire')" (Rudolf W. Meyer, Maurice Merleau-Ponty und das Schicksal des franz. Existentialismus, in PHIL. RUNDSCHAU III (1955), S.141). "A notre sens, le livre reste trop entièrement antithétique: l'antithèse de ma vue sur moi-même et de la

vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour-soi et de l'en-soi font souvent figures d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes à l'autre et comme leur communication" (La querelle de l'existentialisme, in TEMPS MODERNES, 1945, No.2, S.345).
Nach Francis Jeanson verfolgte Sartre mit L'être et le néant das Ziel, "de faire prendre connaissance à l'homme qu'il n'est qu'une tentation malheureuse, une obstination toujours déçue dans son objectif fondamental, une passion inutile" (Le problème morale et la pensée de Sartre, Paris 1947, S.178). "Loin de représenter la morale de Sartre", präzisierte Jeanson Jahre später, "L'être et le néant dévoile au contraire, dans ce souci d'être, l'attitude spontanée que la morale aura à convertir pour engager le mouvement d'authentification" (Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon JPS, in: Jeanson, Lignes de départ, Paris 1963, S.156). Der moralische Hauptsatz, den Jeanson Sartre zuschreibt, ist so asketischleistungsbezogen und sieht ebenso ab von Inhalt und Verwirklichung wie der von Beauvoir: "La solution consiste donc plutôt, semble-t-il, à assumer la difficulté" (l.c. S.174). - Große Verlegenheit bereiten Jeanson die "metaphysischen Perspektiven" des sartreschen Werkes. "A aucun moment, Sartre ne s'y prononce sur un problème de métaphysique... Vous connaissez ces quelques pages intitulées 'Perspectives métaphysiques', à la fin de L'être et le néant, où Sartre s'amuse à montrer qu'on pourrait faire des hypothèses explicatives au sujet de cette condition humaine telle qu'elle est donnée. Mais relisez ces quelques pages et je ne sais pas si vous échapperez à l'impression que c'est à ce moment-là, de sa part, un jeu purement gratuit, et qu'il n'en parle que pour se débarasser une fois pour toutes." (l.c. S.156 f).

9) L'existentialisme est un humanisme, Paris (1946) 1958, S.58. - Dazu: Jean Ecole, La création du moi par lui-même et l'optimisme sartrien, in: LES ETUDES PHIL., n.lle série XII (1957) 3, S.479 ff. - Sartres Philosophie sei keine der Verzweiflung und des Pessimismus, sondern ein "optimisme greffé sur l'absurdisme" (S. 483). Sartres "Absurdismus" gehöre zu einer für die Epoche typischen geistigen Formation, "où le spiritualisme et l'optimisme s'accomodent fort bien de la négation de Dieu" (S.480). Optimismus insofern, als Sartre zwar ein "recht dunkles Bild" von den "échecs continus, et répétés au pour-soi à se faire tel qu'il le désire" ausmalt, andererseits jedoch nicht mude wird zu affirmieren, "que le pour-soi est libre, totalement libre même, et que tous les obstacles qui s'opposent à la réalisation de son projet, laquelle ne fait qu'un avec sa propre réalisation, ne sont que des occasions pour sa liberté de s'affirmer et de

s'approfondir" (S.481). - Ecole geht am eigentlichen Problem vorbei: dem resignierten Pessimismus eines Freiheitsbegriffs, der "aucunement... une liberté d'obtention" (l.c.) meint. - Zur Kritik dieses resignativen "Optimismus" vgl. etwa Paul Tillich, Der Mut zum Sein, S.110 f: dort Kritik an der dem Selbst zugeschriebenen "Aseität". "Was ist dieses Selbst...? Der radikale Existentialist antwortet: Was es aus sich selbst macht. Das ist alles, was er sagen kann, weil jedes Mehr die absolute Freiheit des Selbst beschränken würde. Das Selbst, das von der Partizipation an seiner Welt abgeschlossen ist, ist eine leere Hülse, eine bloße Möglichkeit ... es muß jede Handlung wieder zurücknehmen, weil das Handeln ihn, den Handelnden, in den Gegenstand seiner Handlung verwickelt. Es verleiht ihm Inhalt und beschränkt darum seine Freiheit, aus sich zu machen, was er will." - "Endliche Freiheit hat eine bestimmte Struktur, und wenn das Selbst versucht, diese Struktur zu überschreiten, endet es im Selbstverlust" (l.c. S.111).

10) Der Dualismus des Sartreschen Denkens ist immer wieder bemerkt, nirgends aber einer systematischen Darstellung und Kritik für wert befunden worden. So schränkte F. Alquié die Formel einer "Phil. de l'ambiguité" in ihrer positiven Bedeutung auf Merleau-Ponty ein: "Sartre demeure dualiste. Sa pensée est oscillation perpétuelle, passage de l'en-soi au pour-soi et vice versa. Avec Merleau-Ponty cette mobilité s'écrase en ambiguité. Voici la synthèse et déjà le système" (in: FONTAINE, REVUE MENS. No.59, April 1947). - Auf eine ähnliche Kurzformel brachte Jean Wahl das System Sartres: "Si vous dites: l'homme, par opposition aux choses qui sont en soi, est pour soi, toujours en mouvement et s'efforce en vain vers l'union de l'en-soi et du pour-soi, vous avez l'existentialisme de Sartre" (Poésie Pensée Perception, Paris 1948, S.177). - A. de Waelhens versuchte, Sartres phänomenologische Beschreibungen dadurch zu retten, daß er sie von ihrer "armature métaphysique infiniment plus contestable" löste, deren Fundament er darin sah, "que Sartre construit tout son système sur l'opposition radicale et sans moyen terme qu'il met entre le pour-soi et l'en-soi". Meist zeige Sartre das Bewußtsein "comme une conscience pure associée de fait à l'en-soi". Daraus, daß eine solche Assoziation unverständlich und daß es unmöglich sei, "de faire jamais avancer cet attelage platonicien", habe Sartre die Dialektik der "mauvaise foi" als eines ständigen Hin und Her entwickelt. Sartre hypostasiere, was er begrifflich nicht sagen kann, jeweils zum "Nicht-Sein". Waelhens sieht freilich nicht, welche Konsequenzen dies Ad-absurdum-führen ihres impliziten Dualismus für die Phänomenologie haben mußte: nur durch Beziehung auf die reale Geschichte vermöchte sie ihm zu entgehen

(Vgl. A. de Waelhens, Besprechung von "L'ETRE ET LE NEANT", in: ERASMUS 1 (1947) 9-12, Spalten 522-37). - Ohne den Dualismus zu thematisieren, beschrieb ihn D. A. Cardone folgendermaßen: "Ça vaudrait comme si on avait bâti une construction idéale et ensuite détruit ses structures les plus délicates" (Inutilité de l'homme et sa douleur, in: LES ETUDES PHIL., XII (1957) 3, S.68). Cardone verwahrt sich gegen Optimismus ebenso sehr wie gegen Pessimismus: "Dans la perspective a-finaliste, optimisme et pessimisme n'ont pas de justification... En effet, dans le jeu perpétuel du relatif, qui est la vie, se dresse la positivité absolue de la douleur" (S.66). - Für Walter Biemel ist der sartresche Dualismus verantwortlich für die Verfälschung der Dialektik. Ansich und Fürsich seien bei Sartre nicht dialektisch gedacht, "sondern als Trennung, als absolutes Auseinander". Die Schwäche der Biemelschen Position wird offenbar, wenn er von Hegel nur die "Identität", nicht aber die Geschichte zurückbehält und Sartre entgegensetzen möchte: "bei Sartre zieht sich die Dialektik auf das widersprüchliche Wesen des Bewußtseins zurück, während sie bei Hegel universal ist und das Geschehen des Absoluten durchwaltet." Zudem ist sehr fraglich, ob Biemel zurecht feststellt, es werde "eine Identität des Daseins mit seinen eigensten Möglichkeiten... gerade von Sartre eindringlich bestritten" (W. Biemel, Das Wesen der Dial. bei Hegel und Sartre, in: TIJD.V.PHIL., XX (1958) 2, S.269 ff). - J. van der Meulen kritisiert "die abstrakte Nichtigkeit und Unmöglichkeit einer versöhnenden Mitte im dogmatischen Dualismus von être-en-soi und pour-soi bei Sartre. ... Das Dogma dekretiert es so..., denn wie könnten an irgendeiner Stelle der Wirklichkeit An-sich-sein und Für-sich-sein sich vereinigen, wenn nicht das ganze trügerisch-dogmatische Gebäude in sich zusammensinken soll." - Van der Meulen, der diese Einsicht der Philosophie Hegels verdankt, auf die er sich auch beruft, erweist doch durch seine gestelzte, wirklichkeitsfremde Begrifflichkeit das größere historische Recht der von ihm bekämpften Position. Dies wird deutlich, wenn er, als "Drittes", den "dogmatischen Dualisten" nichts entgegenzusetzen hat, als "die in Selbstläuterung emporwachsende versöhnende Mitte des Geistes als wahres Wesenszentrum" (J. van der Meulen, Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist, in: Hegel-Studien, hrsg.v.Fr.Nicolin u.O.Pöggeler, Bd.2, Bonn 1963, S.269 ff). - Ussher sieht einen der Gründe für die "strangeness" des Existentialismus darin, daß Wörter wie "möglicherweise", "relativ" und "unbewußt" nicht vorkommen. In der existentialistischen Welt "there are no continuities or gradual transitions - all is shock and counter-shock. Every creation is from the Void, every god is from the machine". (A. Ussher, Journey through Dread. A Study

of Kierkegaard, Heidegger and Sartre, London 1955, S.148 Anm.). - Von katholischer Seite wird das "Absurde" meist nur als Drohwort gegen den Atheismus aufgegriffen. Gelegentlich finden sich Ansätze einer Analyse des Absurden aus seiner dualistischen Konstruiertheit. So ist z.B. nach Möller "Sartres Dialektik die einer zerbrochenen Welt. Das Absolute wird als unganze Ganzheit gesetzt und damit auf das Scheitern einer Ganzheit reduziert." Eine Anmerkung gibt folgende Erläuterung: "Hier wird nämlich einerseits die Ganzheit des Seins zerbrochen, andererseits aber in dieser zerbrochenen Ganzheit ein Relationsgefüge errichtet, das im Grunde eben doch absolut gesetzt wird." (Joseph Möller, Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.-P. Sartres. Stuttgart 1959, S.106). "Das Absolute wird somit selbst eine Weise des Absurden, während bei Hegel das Absurde als Differenz in der Ganzheit vorgängig aufgehoben ist" (S.107).

11) "Echec" wird allgemein übersetzt mit "Scheitern", einer der deutschen Existenzphilosophie und vor allem Jaspers teuren Metapher. Diese Übersetzung ist unkorrekt; "échec" heißt "Schach", auch "Schachspiel"; "tenir q. en échec" heiß soviel wie "a) jemanden in Schach halten, j-n so in Furcht halten, daß er nichts mehr unternehmen kann; b) j-n in Unschlüssigkeit erhalten" (Sachs-Villatte v. 1905). In übertragenem Sinn kann "échec" die Bedeutung von "Schaden", "Verlust", auch "Niederlage" annehmen. - Die lähmende Konstellation ist aber etwas ganz anderes als der zwar unvorhergesehene, als Risiko gleichwohl einkalkulierte "Schiffbruch", den meine Pläne erleiden. - Merleau-Ponty hat verschiedentlich gewarnt vor einem Denken, das sich der Faszination durch den "échec" gefangen gibt. "On pourrait parler d'un mauvais existentialisme qui s'épuise à décrire le choc de la raison contre les contradictions de l'expérience et s'achève dans la conscience d'un échec. Mais ce n'est là qu'un renouveau du scepticisme classique, et qu'une description incomplète" (Humanisme et terreur, Paris 1947, S.205) - Nach H. H. Holz zeigt sich in der Bejahung des "échec" der Existentialismus als "tragisches Weltbild ..., ohne doch von einem heroischen Pathos erfüllt zu sein, das so oft den ernsten, echten Charakter dieser Tragik verschleiert und verfälscht". Gefordert sei "eine nuchterne Bejahung der metaphysischen und ethischen Antinomien, ein Aushalten in der Aporie des Unlösbaren" (J.-P. Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie, Meisenheim-Glan 1951, S.81).

12) Nicolai Hartmann gebraucht eine verwandte Metapher: "Ethik schafft eine allgemeine Grundlage, von der aus das Aktuelle objektiv wie aus der Vogelschau gesehen wird" (Ethik, Berlin und Leipzig 1926, S.3). Das Bild

scheint paradox: wie kann aus einer "Grundlage" herabgesehen werden auf das, was auf dieser erst sich aufbaut? Vom Himmel herab schaut Gott. Wo man ohne Gott auskommen muß, tun es, im Bild, die Vögel. - Vgl. Sartres "survol": im abstrakten Denken "je me mets en état de simple survol et le monde s'évanouit dans l'équivalence absolue de ses infinies relations possibles" (L'être et le néant, S.383). Sartres Allgemeinsatz, man dürfe nie die existentielle Konkretion aus den Augen verlieren, verweist, indem sie deren Bestimmtheit der subjektiven Dezision anheimstellt, nicht weniger auf den totalen Relativismus, als die von ihm abgelehnte "Vogelschau".

13) Harry Slochower, The Function of Myth in Existentialism, (in: Yale French Studies 1 (1948) 1), versucht zu zeigen, wie Sartre den klassischen Mythos, wenn er ihn in sein Denken einbaut, verstummelt "into a process which is open at both ends. It converts the steady continuity of the myth into a disconnected series of leaps leading to death or shipwreck. Existentialism has emptied the mythical collective and transformed it into a primeval abyss. In it man begins and ends with nothing." (S.52). Nach Slochower lassen sich am klassischen Mythos drei Momente unterscheiden: Herkunft, Bruch damit, Wiederversöhnung; "the heroe can be redeemed in a new home because he once came free from an old home" (S.43). Der Mythos des Existentialismus kenne nun nur das zweite Stadium, "i.e., negation of the old collective ('essences', 'metaphysics', 'the system', etc.), and accepts the resulting homelessness, estrangement, fear, and anguish as a final 'resting point'" (l.c.). - Slochowers Bemerkung zielt vor allem auf die sartresche Version der Orestie in "Les mouches". - Die Mythisierung des fatum durch Sartre ist gelegentlich bemerkt worden. Vgl. dazu die Rezeption der sartreschen Sprache durch G. Steffen, der 1948 bemerkte, diese "kalte schmucklose Sprache flößt ein seltsames, lähmendes Grauen ein; jedes Wort in seiner nüchternen, soliden Realistik bekommt einen trostlosen, tückischen Doppelsinn..." (Die schreckliche Freiheit, in: Berliner Hefte f. Geist. Leben, III (1948), S.130). - Häufig finden sich bei Sartre mythologische 'Zitate' (Vgl. dazu Kap. 4): sie haben die Funktion, dualistisch Zerfallenes zugleich drastisch zusammengebunden ins Bild zu bringen, als auch die theoretische Problematik dieser Verbindung zu vertuschen. Vgl. etwa Sartres Bild für das "pour-soi" - die bloße leere Bewußtheit muß mit Inhalten zusammengebunden werden, die per definitionem in die andere Seinssphäre fallen -: "Comme la Sirène dont le corps humain s'achève en queue de poisson, le pour-soi extramondain s'achève derrière soi en <u>chose dans le monde</u>" (L'être et le néant, S.193).

14) "Tout se passait comme si..." - auch Bergson ge-

brauchte diese Formel nicht selten an Knotenpunkten einer Interpretation: die Rede springt dabei, um Identität herzustellen, in die Nicht-Identität, aus der sie, so alles in der Schwebe lassend, sogleich wieder zurückkehrt. Vgl. die Aussage über das Phänomen der 'fausse reconnaissance': "Les choses se passent comme si l'on se dédoublait, sans pourtant qu-on se dédouble effectivement"(L'énergie spirituelle, S.149). Ein zweites Beispiel aus "Matière et mémoire": "Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps" (S.2).

15) 'Idiosynkrasie' wird in dieser Arbeit als terminus gebraucht in einer Weise, die von der umgangssprachlichen Bedeutung abweicht. Diese versteht darunter "Heftige Abneigung oder Überempfindlichkeit, z.B. gegen bestimmte Speisen, Personen, Medikamente usw." (K.v.Sury, Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete, Stuttgart 1958^2). Im weiteren Sinne bezeichnet Idiosynkrasie heute "peculiar reactions of the individual to certain external influences, ... peculiar likes and dislikes" (Dictionary of Phil. & Psychol, Gloucester/Mass. 1957). Nächst der Abneigung überhaupt, bezeichnet das Wort alles Besondere, Eigenartige (peculiar) als Abweichung vom Üblich-Allgemeinen, von der Norm. Auch der weitere Begriff geht aus einer wichtigen Verengung hervor. Nach Deichgräber (Die griechische Empirikerschule, 1930) verdankt der Ausdruck sich einer gelehrten Prägung der Humanistenzeit aus gr. idio-syncrisia: einen Gedanken der Humoralpathologie artikulierend, meinte er die 'Eigenmischung' der Körpersäfte, aus der man Eigenart und Verhalten eines Menschen erklären zu können dachte. Während das Wort also ursprünglich ganz wertfrei war und individuelle Komplexion, spezifische Mischung von an sich unverbundenem Mannigfaltigem kategorial anzielte, versteht man heute darunter "die vom Durchschnitt abweichende individuelle gefühlsmäßige Reaktion auf Reize, insbesondere den konstitutionell oder durch unbewußt wirksame Assoziationen bedingten Widerwillen gegen bestimmte Gerüche, Töne, Speisen, Menschen usw., seltener auch die Vorliebe für etwas, was andere verabscheuen" (Wörterbuch der phil. Begriffe, hrsg.v.J. Hoffmeister, Leipzig 1944). - Nietzsche begriff, darin Freuds Einsicht vorwegnehmend, Idiosynkrasie aus der Geschichte von Unterdrückung und Naturfeindschaft: als von den Menschen und gegen ihre eigene Natur 'in die Dinge hineingelegte Gegensätze' (Vgl. Bd. XVIII der Musarionausgabe, S.93). Eine Manifestation dieser inneren Zerspaltung sah er in der Religion, worin der Mensch sich "in zwei Sphären auseinander" gelegt habe (l.c. S.106). "Er hat das immer fortgesetzt; er hat,

in der Periode der moralischen Idiosynkrasie, seine hohen und sublimen Moral-Zustände nicht als 'gewollt', als 'Werk' der Person ausgelegt" (l.c.). Nietzsche forderte, "Daß man den Menschen den Muth zu ihren Naturtrieben wiedergibt" und "Daß man die Gesellschafts-Idiosynkrasie aus dem Dasein überhaupt herausnimmt (Schuld, Strafe, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Freiheit, Liebe u.s.w.) - " (l.c. S.93). - Freud begriff "Scham, Ekel, Moral" als "seelische Reaktions- oder Widerstandsbildungen", als "Dämme" gegen die ursprüngliche (natürliche) Sexualität, "welche ihr den Ablauf und die sogenannten normalen Wege vorschreiben und es ihr unmöglich machen, die der Verdrängung unterlegenen Triebe neu zu beleben" (Ges. W. Bd.VIII, S.47). Idiosynkrasien sind Zwangsreaktionen, "welche diese Verdrangungen wie Wächter unterhalten" (l.c.). Über "Scham, Ekel, Grauen, Schmerz" heißt es vorsichtig an anderer Stelle: "Es ist die Vermutung gestattet, daß diese Mächte daran beteiligt sind, den Trieb innerhalb der als normal geltenden Schranken zu bannen..." (Bd.V, S.59 und 61). Diese Mächte sind "historische Niederschläge der äußeren Hemmungen" (l.c. S.61). - Wie gesellschaftliche Herrschaft durch politische Aufklärung, ist die Herrschaft der Idiosynkrasie durch die Einsicht in ihren historisch-repressiven Charakter bedroht. Bestehen kann sie nur in zeitlicher und materialer Isolation, im Vergessen und Verleugnen ihrer Geschichte. Horkheimer und Adorno haben den Antisemitismus auf seine idiosynkratischen Gehalte hin untersucht. "Davon ob der Inhalt der Idiosynkrasie zum Begriff erhoben, das Sinnlose seiner selbst inne wird, hängt die Emanzipation der Gesellschaft vom Antisemitismus ab" (Dialektik der Aufklärung, S.212).

4. K a p i t e l

1) L'être et le néant, S.659.

2) l.c. S.18.

3) l.c. S.715 f.

4) l.c. S.33.

5) l.c.

6) Vgl. l.c. S.85 ff.

7) l.c. S.106.

8) La transcendance de l'ego, S.110.

9) Merleau-Ponty hat eine ähnliche Beobachtung über Sartres Werk gemacht: "On n'y trouvera pas, sinon à titre de satire et chez les personnages sacrifiés, le clair-obscur, la complaisance à soi, la sensualité" (Sens et non-sens, S.75).

10) L'être et le néant, S.34.

11) l.c. S.717.

12) l.c.

13) l.c.

14) Gabriel Marcel, Homo viator, Paris 1944, S.254; z.n. Maurice Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Paris 1948, S.132.

15) L'être et le néant, S.717.

16) l.c.

17) l.c. S.563.

18) l.c. S.188, vgl. Kap. 2, Anm. 55.

19) l.c. S.689.

20) l.c. S.463.

21) l.c. S.652.

22) l.c. S.237.

23) l.c. S.183.

24) l.c. S.135.

25) l.c. S.453.

26) l.c. S.467.

27) l.c. S.173.

28) l.c.

29) Vgl. l.c. S.134 f.

30) l.c. S.135.

31) l.c. S.512.

32) l.c. S.146.

33) l.c. S.713.

34) La Nausée, S.163.

35) l.c. S.171.

36) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 57, hrsg.v. Karl Vorländer, (Meiner) Hamburg 1951 S.124.

37) L'être et le néant, S.715.

38) l.c. S.653.

39) l.c. S.121.

40) l.c. S.124.

41) l.c. S.166.

42) l.c. S.640.

43) l.c. S.532 f.

44) l.c. S.381.

45) l.c. S.705.

46) l.c.

47) l.c. S.664.

48) l.c. S.708.

49) l.c.

50) l.c. S.714.

51) l.c. S.346 f.

52) R. Verneaux, De l'absurde, in: REVUE DE PHILOSOPHIE, Paris 1946, S.185.

53) l.c. S.184 f. - Verneaux ist der Ansicht, die "Philosophie de l'Absurde" sei "la forme que revêt sous nos yeux le Scepticisme éternel" (l.c. S.165), zugleich die Enttäuschungskrise, die auf den hegelianischen "Panlogismus" folge (S.168): als "absoluter Empirismus" (S.176). Im Mittelpunkt des Phänomens stehe das philosophische Problem par excellence, das sich unter vielen Namen präsentiert: "antinomie de l'un et du multiple, distinction de l'essence et de l'existence, rapports de la raison et de l'expérience, ou de l'être et de l'esprit" (S.179). So definiert Verneaux das Absurde als "une relation (d'exclusion, de nonconformité) entre une chose et une fonction de connaissance" (S.180), auch als Enttäuschung der Ratio (l.c.) und als Erschlaffung der Erfahrungsfähigkeit (S.192). - Trotz vieler treffender Einsichten, die freilich nicht über das Formale hinausgehen, bleibt Verneaux' Protest gegen den Absurdismus hilflos: letztes Auskunftsmittel ist ihm eine Metaphysik, die das "Geheimnis des Seins" lüften soll (S.197).

54) L'être et le néant, S.237.

55) l.c.

56) Saint Genet, Comédien et martyr, Paris 1952 7,S.25.

57) L'être et le néant, S.612.

58) l.c.

59) l.c. S.253.

60) l.c. S.235.

61) l.c. S.717.

62) Goethe, Die Wahlverwandtschaften II, Kap. 10.

63) L'être et le néant, S.669.

64) Liselotte Richter, Jean-Paul Sartre oder Die Philosophie des Zwiespalts, Berlin 1949, S.9.

65) L'être et le néant, S.669.

66) l.c. S.100.

67) l.c.

68) l.c.

69) L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris (1940) 1960, S.243 f.

70) L'être et le néant, S.340.

71) Hans Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit, S.15.

72) F. C. Fischer, l.c. S.130.

73) l.c.

74) l.c. S.135

75) Günther Stern (Anders), Pathologie de la liberté, Essai sur la non-identification, in: REVUE PHIL. VI (1936/37), S.41 f. - Der anthropologische Grundsatz, von dem Stern hier ausgeht: "l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité" (S.22), verrat bereits eine größere Nähe zu historischer Analyse als das sartresche "l'existence précède l'essence", dem er im übrigen verwandt ist. Stern entwirft zunächst ein "Tableau du nihiliste", dem er dann, als Antithese, ein "Bild des historischen Menschen" entgegenstellt. Zum Schluß widerlegt er die Fragestellung der philosophischen Anthropologie: "La question de savoir ce que l'homme est authentiquement (eigentlich) est posée à tort. Car la définition théorique n'est qu'une ombre que la décision rejette dans le domaine du théorique" (S.53). Die Frage danach, wer ich bin, gehöre nicht zu denen, die man blos stellt, sondern zu denen, die man beantworten müsse. Die philosophische Anthropologie mache aus der menschlichen Autonomie "une définition de soi; et tandis qu'elle apprend à l'homme à courir après son 'Eigentlichkeit', elle l'abandonne à ceux qui ont

intérêt à le mettre au pas, et lui fait perdre sa liberté" (S.54). - Vgl. dazu: Stern, Une interprétation de l'apostériori, in: Recherches Philosophiques IV (1934/35), S.65 ff. Die beiden Aufsätze, die schon 1929 vor "Kant-Gesellschaften" in Deutschland vorgetragen worden sind, antizipieren in vielem Sartres Position aus den 50er Jahren. In dem Kontext, in dem sie veröffentlicht wurden, waren sie 'ideologisch' völlig isoliert und mußten so ganz wirkungslos bleiben. Es ist ein Kuriosum, daß die "Pathologie de la liberté" im selben Band der Recherches Philosophiques erschien wie Sartres erster gröberer und grundlegender Aufsatz "La transcendance de l'Ego", dessen Position in Sterns "Tableau du nihiliste" treffend beschrieben und kritisiert ist.

76) L'être et le néant, S.226

77) Les chemins de la liberté III, La mort dans l'âme, Paris (1949) 1959, S.69; vgl. L'être et le néant, S.502.

78) Esquisse d'une théorie des émotions, Paris (1939) 1960, S.42.

79) l.c. S.43.

80) l.c. S.42.

81) Henri Bougin, La Sainte famille existentialiste, Paris 1946, S.144. - Zu Heideggers Begriff des "Geworfen-seins" vgl. Günther Anders, Nihilismus und Existenz, in: Neue Rundschau, Okt. 1946, S.55 Anm.: "Diese Konzeption hat tatsächlich etwas von einem nihilistischen Schöpfungsmythos an sich. An modernen Konzeptionen ist ihr nur diejenige Kafkas an die Seite zu stellen, wo das Leben in der entfremdeten Welt als niemals endendes Zur-Welt-kommen, im Sinne von: 'Ankommen, aber nicht Akzeptiertwerden' dargestellt ist."

82) La Nausée, S.158. - Die gleiche Finalität des Falschen findet sich bei Camus ausgesprochen: "Tout est ordonné pour que prenne naissance cette paix empoisonnée..." (Sisyphe, S.36). - Bei Camus dominieren weithin allegorische und mythische Figuren. Vgl. die Rede vom König Zufall ("hasard roi", S.73) oder von der "Hölle der Gegenwart", die "das Königreich" des "absurden Menschen" sei (S.74); mythisch auch dieses Bild: "le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre" (S.167). - In diesen Kontext gehören auch die 'Theater-Allegorien': so definiert Camus das Absurde als "ce sentiment qui nous saisit devant les spectacles du monde" (S.37), "Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité" (S.18). Tod, Hoffnung und Unvernunft treten als Personen auf: ihr Dialog ist das Schicksal. "L'irrationnel, la nostalgie humaine

et l'absurde qui surgit de leur tête à tête, voilà les trois personnages du drame..." (S.45). "Le véritable effort est... d'examiner de près la végétation baroque de ces contrés éloignées. La ténacité et la clairvoyance sont des spectateurs privilégiés pour ce jeu inhumain où l'absurde, l'espoir et la mort échangent leurs répliques. Cette danse à la fois élémentaire et subtile, l'esprit peut alors en analyser les figures avant de les illustrer et de les revivre lui-même" (S.23). - Michel Mohrt hat das allegorische Moment im Werk von Camus hervorgehoben: "that all the works of Camus are bathed in allegory, the natural atmosphere of poetry. God has been exiled from an absurd universe, to be replaced by a multitude of gods and heroes bearing such names as Wind, Sea, Plague, the Condemned, Don Juan. All of Camus's characters are 'bright with myth'" (Ethic and Poetry in the Work of Camus, in: YALE FRENCH STUDIES 1, 1, S.117).

83) La transcendance de l'ego, S.108. - Vgl. Jeansons Kritik an Camus: "Ce Dieu son vous a trompé, il s'est changé en Malin Génie..." (T.M.VIII (1952) 82, S.364). - Viktor von Weizsäcker fand Sartre besonders lobenswert wegen der in seinem Werk implizierten Philosophie des Bösen. "Und darum dreht sich nun die ganze Krise des europäischen Geistes, nun schon seit 100 Jahren. Wenn der Mensch vernünftig ist, warum war er dann so unvernünftig? Wenn er unaufrichtig ist - und er ist es - woher stammt seine Unaufrichtigkeit? Ich weiß schon, daß es darauf nur eine Antwort gibt: vom Satan kommt das. Gibt es den aber? Sicher gibt es ihn; aber, so würde Sartre sagen, wenn es ihn nicht gäbe, dann würde sich nichts in der Welt ändern. Nun, dann müssen wir sagen, Sartre hat die Welt und die menschliche Realität richtig beschrieben; denn er hat den Teufel in ihnen so gut beschrieben, daß sich gar nichts ändert, wenn man nun auch noch behauptet, er existiere" (Diesseits und Jenseits der Medizin, Stuttgart 1950 ^{2}, S.244; der zitierte Aufsatz stammt von 1947 und ist überschrieben: "Jean-Paul Sartres 'Sein und Nichts'"). - 1943 hatte derselbe Autor ("Das Antilogische") geschrieben - und diese Äußerung erklärt mehr von der "Krise des europäischen Geistes" als alle Satanologie -: "Antilogik nenne ich die fröhliche Freiheit des Lebens, Vernunft nur soweit zu brauchen, als vernünftig ist, den Rest aber zum Fenster hinauszuwerfen" (l.c. S.70). - Bei Lessing erscheint der Teufel in der Mehrzahl, als den zu bekämpfen er die Philosophie beauftragt: "Rundum wohin wir blicken, sehen wir noch so viel Unvollkommenes, Häßliches, Rohes, Widerwärtiges, überall begegnet uns der Typus Mensch in so verkrüppelter, vom Leben erniedrigter und herabgesetzter Form, überall sehen wir die Menschen so unendlich viel besser in ihren Anlagen als nachher in ihrem Lebenslose, überall sehen wir den

souveränen Zufall an Stelle der Vernunft, sehen Willkür an Stelle der Freiheit, Untergang und Bettelblöße der Edlen, den Triumph der Gemeinen, den Erfolg des Verächtlichen, sehen alle Werte verfälscht, vertrübt, auf den Kopf gestellt und nimmer kann zweifelhaft sein, daß das Leben, wie wir es h e u t e vor uns haben, ein armseliger, jämmerlicher Anfang, und daß der Mensch ein Geschöpf von g e s t e r n ist" (Phil. als Tat I, S.17 f). Der Philosophie erwachsen aus dieser Situation ihre Aufgaben. Sie darf sich nicht in fachlichen Details - und seien diese noch so "zart und bedeutsam" - vergraben. "Denn... schließlich müssen wir bekennen: wir klöppeln nicht Filigranspitzen, sondern bekämpfen Teufel" (l.c. S.29).

84) Descartes, Meditationes de prima philosophie, 1, S.15 u.16: "Supponam igitur ... genium aliquem maligum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum" (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam u.P.Tannery, Paris 1904, Bd. VII, S.22).

85) L'être et le néant, S.543.

86) La transcendance de l'ego, S.121.

87) Situations II, S.246.

88) La mort dans l'âme.

89) Théorie des émotions, S.58.

90) L'être et le néant, S.621.

91) l.c. S.708.

92) l.c. S.323.

5. K a p i t e l

1) Kaum ein zweiter Begriff des Absurdismus ist so aufgeladen wie der von "Vergeblichkeit", "inutile". Vgl. Hildesheimers "Vergebliche Aufzeichnungen". - Sartre und Beauvoir gebrauchen "inutile" weitgehend synonym mit "absurd". Für Camus ist "inutilité" geradezu ein Wort für Eigentlichkeit und Erfüllung: "Je ne vois pas ce que l'inutilité ôte à ma révolte, et je sens bien ce qu'elle lui ajoute" (Noces, S.83). Hier deutet sich die Figur eines "Vorlaufens zum Tode" an: "Sous l'éclairage mortel de cette destinée - sc. zu sterben -, l'inutilité apparaît" (Sisyphe, S.30). - Vgl. Maurice Blondels "dialectique purement subjective de l'échec humain, de la 'déception systématique'..." (Le problème de la phil. cathol., Paris 1931, zit.Mougin, l.c. S.45). Um die "insuffisance naturelle" aufzuweisen, hat nach Blondel die Philosophie von den "zufälligen Wirklichkeiten und singulären Existenzen in ihrer konkreten Wesenheit und ihrer dramatischen Geschichte" auszugehen. Als das "Begehrte" aller menschlichen Aktivität wird das "Übernaturliche" angegeben (dazu: Gerhart Hess, Franz. Phil. der Gegenwart, Berlin 1933, S.76 f). - Für M. Souriau "ist die Zeit die Reihe von Mißerfolgen, die das Streben zur reinen Finalität erleidet. Nur die Gnade kann die 'réalisation actuelle de l'éternité' bewirken, in einem Zustand, wo menschlicher und göttlicher Wille sich vereinigen" (Hess, l.c. S.38). - Vgl. damit Guardinis Begriff der "funktionell sinnvollen Unmöglichkeit" (Romano Guardini, Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, z.n. Adorno, Kierkegaard, S.143). - Zur Kritik eines derartigen Pathos der Vergeblichkeit: Vgl. die Beschreibung, die Günther Anders in seiner "Pathologie de la liberté" vom Nihilisten gibt als demjenigen, "qui s'égare sans cesse et inutilement dans l'impasse de sa propre contingence" (l.c. S.40); auch Herbert Marcuses Einwand: "Diese Glücklosigkeit ist keine metaphysische; sie ist das Werk einer vernunftlosen gesellschaftlichen Organisation" (Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Z.f.Sozialforschung, VI (1937), S.92). - Hegel zeigte die Fixierung aufs Vergebliche als dem Versuch eines Partikularen entsprungen, sich unmittelbar als das Allgemeine zu setzen: "die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist" (Phänomenologie des Geistes, Meiner, S.351 f). - Zu 'Nutzlosigkeit' vgl. Nietzsche: "Der moderne Pessimismus ist ein Ausdruck von der Nutzlosigkeit der modernen Welt, - nicht der Welt und des Daseins" (Musarionausgabe, Bd. XVIII, S.29).

2) L'être et le néant, l.c. S.639.

3) L'existentialisme est un humanisme, S.22.

4) l.c. S.55.

5) l.c. S.57.

6) l.c. S.58.

7) Dialektik der Aufklärung, S.103.

8) Ernst Bloch, Spuren (1930) Frankfurt 1959, S.7.

9) Nietzsche, Brief an Rohde vom 23. Mai 1887; z.n. Hofer, Existenz und Nihilismus, S.3.

10) L'être et le néant, S.542.

11) l.c. S.555.

12) l.c. S.634.

13) l.c. - Als Enttäuschungsname für Welt und Geschichte spielt der "Alptraum" bei den verschiedensten Autoren des Absurdismus eine Rolle. Vgl. die "somniorum ludificationes", gegen die das cartesische Cogito sich richtet. Bei Sartre erscheint vor allem Sexualität als Alptraum. Vgl. L'être et le néant, S.634. In Lau Nausée ist Roquentins Unheils-Vision vorbereitet durch eine sexuelle Szene, die buchstäblich in einen Alptraum ausläuft. In L'enfance d'un chef wird eine homosexuelle Szene beschrieben: "Lucien croyait de faire un cauchemar" (Le mur, S.197). - Bei Max Frisch kommentiert Brutus die Vorgänge am chinesischen Kaiserhof: "s'ist wie ein böser Traum, der kalten Schweiß/ Auf meine Stirne treibt, erblick ich euch,/ Wie ihr da kniet und jauchzt und wieder jauchzt,/ Als sei, was wir vollbracht, umsonst vollbracht". Das "Umsonst" richtet sich gegen die Geschichte, als ein Urteil, verhängt über alle Klassen- und Freiheitskämpfe: "heißt dies Geschichte, daß der Unverstand/ Unsterblich wiederkehrt und triumphiert?/ S'ist wie ein böser Traum, erblick ich dies" (Die Chinesische Mauer, S.61 u. 152).

14) l.c. S.60.

15) l.c. S.568.

16) l.c. S.569.

17) l.c.

18) l.c. S.573.

19) l.c. S.537.

20) l.c. S.562.

21) La transcendance de l'ego, S.98.

22) L'être et le néant, S.551.

23) Auch in den späteren, dem historischen Materialismus sich annähernden Schriften, bleibt der Begriff historischer Praxis einer der wunden Punkte des sartreschen Denkens. Dessen Begriff der Revolution kann als Kriterium für den von Praxis überhaupt gelten. So

sieht Habermas in Sartres neueren, hier nicht behandelten Schriften den Versuch einer "Reduktion des Marxismus auf eine Anthropologie der Revolution". Dabei fetischisiere Sartre die Revolution "zum philosophischen Akt an sich", auch gehe es ihm nicht um die angebbare Revolution einer bestimmten Gesellschaft mit der Absicht einer bestimmten Befreiung - es geht (ihm) vielmehr um das, was sich in jeweils bestimmten Revolutionen immer wiederholt: um Transzendenz als Grundzug menschlichen Existierens. ... Die Revolution selber bezeichnet, samt ihren Bedingungen, die formale Struktur eigentlicher Existenz. ... Die Revolution erreicht nichts. Sie ist die folgenlose Freiheit, die stets in sich selbst wieder versinkt. ...ohne je dauerhaft zur Herstellung einer vernunftgemäßen Ordnung wirklich beizutragen." - Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied und Berlin 1963, S.299-301.

24) L'être et le néant, S.353.

25) l.c. S.541.

26) l.c. S.639. - R. Le Senne beschreibt in seiner "Introduction à la philosophie" den Realitätsverlust eines derartigen Dualismus. Er protestiert nämlich gegen den Dualismus bei Heidegger und Jaspers, der dadurch entstehe, daß diese die "relation de contamination entre la détermination et l'existence" zerschneiden (S.232). Aus dieser Zerspaltung resultiere, "que les déterminations se durcissent de manière à devenir les éléments absolus de situations s'imposant inévitablement et définitivement à l'homme; et, en correlation, l'existence se vide, de sorte que le néant en devient le terme naturel. On arrive ainsi à la conclusion que c'est dans l'échec même que nous devons trouver la fin de notre vie, un beau désespoir de l'instant, dans lequel le moi obtient une intensité quasi éternelle" (S.232). - Henri Mougin spurte wohl nicht mit Unrecht, daß diese - deshalb nicht weniger treffenden - kritischen Einwendungen von jemandem kamen, der sich selber im Besitz der absoluten Dinge glaubte: "L'existentialisme français ne veut absolument pas entendre parler d'échec métaphysique, même si cet échec donne une intensité quasi éternelle. Il préfère une bonne assurance d'éternité sans ersatz et sans quasi" (l.c. S.85).

27) L'être et le néant, S. 639.

28) l.c. S.392

29) l.c. S.588.

30) l.c.

31) l.c. S.607.

32) l.c. S.608.

33) l.c. S.609.

34) l.c.

35) Vgl. l.c. S.380.

36) Simone de Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguité. Les essays XXVI, Paris 1947, S.219.

37) l.c. S.221

38) L'existentialisme est un humanisme, S.53 f.

39) L'être et le néant, S.589

40) Vgl. l.c. S. 342.

41) l.c. S.361.

42) l.c. S.450.

43)l.c. S.381.

44) l.c. S.333.

45) l.c.

46) l.c. S.334.

47) l.c. S.431 f.

48) l.c. S.333.

49) l.c. S.364.

50) l.c. S.346.

51) l.c. S.430.

52) l.c. S.316.

53) l.c. S.336.

54) l.c. S.463.

55) l.c. S.479.

56) l.c. S.348.

57) l.c. S.440.

58) l.c. S.441.

59) l.c. S.442.

60) Vgl. l.c. S.322.

61) l.c. S.422.

62) l.c. S.599 Anm.

63) l.c. S.443. - In den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Marx findet sich der gleiche Tatbestand beschrieben: "Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennutzigen Bedürfnisses zu finden." Lieber I, S.608. -

Freilich beschreibt Marx hier kein ontologisches Gesetz, sondern das Verhalten der Menschen in der vom Privateigentum beherrschten Gesellschaft.

64) L'être et le néant, S.468 f.

65) L'existentialisme est un humanisme, S.37. - Für die moralisch-repressive Rezeption des sartreschen Freiheitsbegriffes kann René Montigny als Beispiel dienen (Sartre und der Existentialismus, Lindau 1948). Montigny betont den sartreschen Impetus der Trennung des Subjekts von den Dingen, "qui nous attirent vers le bas" (S.49). Als solche Dinge ("ces en-soi") erscheinen "unser Körper mit seinen Bedürfnissen, die andern, unsere Vergangenheit". Deren "attraction dangereuse" müssen wir "überwinden" (l.c.). Nach Montigny gipfelt Sartres Philosophie in der Forderung nach einem Asketismus um seiner selbst willen. "nous agissons sans cesse, nous cherchons le perpétuel dépassement de nous-mêmes, nous dominons la souffrance et parvenons à une sorte de dépouillement qui aboutit à l'ascétisme. Tout cela pour rien, sans espoir de récompense, sans savoir si nous faisons bien ou mal, sans une lumière, sans une étoile à notre firmament, parce que nous sommes condamnés à être libre" (S.51). - Eine ähnlich repressiv-moralische Rezeption äußert sich oft in den Exempeln, mit denen ein Exget die sartreschen Gedankengänge verdeutlicht. Vgl. dazu etwa H.H.Holz, l.c. S.59: "Es mag im Augenblick gleichgültig sein, welche inhaltlichen Bestimmungen diesen Grundsituationen zukommen. Man nehme z.B. eine kämpfende Truppe: dem einen geht es ganz einfach um sein eigenes Leben, der andere kämpft für eine Idee, unter die er seine persönliche Existenz gestellt hat, den dritten reizt das Wagnis des Kampfes überhaupt usf. - ihnen allen ist allein gemeinsam der unbedingte Einsatz in der entscheidenden Situation des Kampfes, die keinen Ausweg einer Halbheit mehr zuläßt. In solchen Grenzsituationen, die den Menschen vor das Nichts stellen und von ihm verlangen, daß er die Totalität seiner selbst in die Waagschale wirft, erschließt sich der tiefere Sinn des 'engagement' und legt den Grund zu einem existentialistischen Ethos der Tat."

66) Günther Anders, Kultur und Umweg, in: Merkur, II (1953), S.864 f.

67) Vgl. L'être et le néant, S.326.

68) l.c. S.486 f.

69) Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguité, S.165.

70) L'être et le néant, S.431.

71) l.c. S.479.

72) Vgl. Beauvoir, l.c. S.109.

73) L'être et le néant, S.689.

74) l.c. S.395.

75) Karl Marx, Werke, Schriften, Briefe, In 7 Bd. hrsg. v. Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Darmstadt 1962, Bd. I., S.635.

76) l.c.

77) Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, S.267

78) l'être et le néant, S.510.

79) l.c. S.656.

80) l.c.

81) l.c. S.556.

82) Herbert Marcuse, Existenzialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres "L'être et le néant", in: SINN UND FORM, 2 (1950) 1, S.71.

83) L'être et le néant, S.465.

84) l.c.

85) Herbert Marcuse, l.c. S.72 f.

86) l.c. S.73.

87) l.c. S.74.

88) l.c.

89) L'être et le néant, S.463.

90) Vgl. l.c. S.664; dort das 'Seinsziel' bezeichnet als "la cons devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'homme-Dieu".

91) l.c. S.665.

92) l.c.

93) Vgl. l.c. S.669.

94) l.c. S.665.

95) l.c. S.668.

96) Karl Marx und Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, MEA, Bd. 3, Berlin 1959, S.452 f.

97) Hermann Semmig, Communismus, Sozialismus, Humanismus, in: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Bd. 1, Darmstadt 1845, S.196.

98) Vgl. L'être et le néant, S.535.

99) Vgl. l.c. S.478.

100) l.c. S.342.

101) l.c. S.343.

102) l.c. S.495.

103) l.c. S.581.

104) l.c.

105) l.c. S.582.

106) Le mythe de Sisyphe, S.88.

107) Der Vorwurf, den Sartre später an Pierre Hervé (La révolution et les fétiches) richtete, trifft seine eigenen frühen Schriften: "Il joue avec des concepts, les fait varier ensemble et semble vouloir remplacer la lourdeur obscure de l'histoire par un jeu de relations fonctionnelles entre des notions" (zit. Hervé, Lettre à Sartre, S.67). - Der interessanteste Beleg für Sartres Wende in den fünfziger Jahren ist seine und Jeansons Polemik gegen Camus (in: TEMPS MODERNES, VIII (1952/3) 82). Sartre zeigt Camus' Geschichtsbild als das einer "tragédie instantanée" (S.346), in der keine materiale Entwicklung stattfindet. "Un enfant mourait, vous accusiez l'absurdité du monde et ce Dieu sourd et aveugle que vous aviez crée pour pouvoir lui cracher à la face; mais le père de l'enfant, s'il était chômeur ou manoeuvre, accusait les hommes: il savait bien que l'absurdité de notre condition n'est pas la même à Passy et à Billancourt" (S.349). Camus sah in den aktuellen Kämpfen der Geschichte nichts als das "duel imbécile de deux monstres également abjectes" (S.345), woraus Sartre das Schema des Camus'schen Absurdismus zieht: "car pour vous garder la conscience bonne, vous avez besoin de condamner; il vous faut un coupable: si ce n'est vous, ce sera donc l'univers. Vous prononcez vos sentences et le monde ne souffle mot; mais vos condamnations s'annulent quand elles le touchent, il faut toujours recommencer; si vous arrêtiez, vous pourriez vous voir: vous êtes condamné à condamner, Sisyphe" (l.c.). Der "absurde Mensch" will sich rein erhalten vom Schmutz der Geschichte. "Je ne doute pas qu'elle n'ait ce visage absurde et terrible pour ceux qui la regardent des Enfers: c'est qu'ils n'ont plus rien de commun avec les hommes qui la font. Et s'il était une histoire des Fourmis ou des abeilles, je suis sûr que nous la verrions comme une suite bouffonne et macabre de forfaits, de satires et d'assassinats. Mais si nous étions fourmis peut-être jugerions-nous différemment" (S.351). Ohne es zu wollen, liefert der Absurdist denjenigen sozialen Mächten, die in der "defensive idéologique" sich befinden, "des arguments propre à décourager l'autre" (S.352). - Vgl. dazu Heideggers Kritik an Sartres früherem Existentialismus: "Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber

weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird" (Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den 'Humanismus', Sammlung Überlieferung und Auftrag, Bern 1948, S.87).

108) Beauvoir, Pour une morale, S.170 f

109) Saint Genet, S.549 f.

6. K a p i t e l

1) Vgl. dazu Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, S.42: "Immer ist diese Gewaltsamkeit Kennzeichen einer Produktion, in welcher ein geformter Ausdruck wahrhaften Gehalts kaum dem Konflikt entbundener Kräfte abzuringen ist."

2) Cl.-E. Magny, Les sandales d'Empédocle, S.164.

3) Francis Jeanson, Le problème morale et la pensée de Sartre, Lettre-préface de Jean-Paul Sartre, Paris 1947, S.344.

4) Herbert Marcuse, l.c. S.79.

5) Maurice Blanchot, La part du feu, Paris 1949, darin: Les romans de Sartre, S.208.

6) L'être et le néant, S.339.

7) l.c. S.348.

8) l.c. S.654.

9) l.c. S.481.

10) l.c. S.335.

11) l.c. S.642.

12) L'existentialisme est un humanisme, S.55.

13) Antoine de Saint-Exupéry, Pilote de guerre, Paris 1942, S.176.

14) Theodor Lessing, Philosophie als Tat 1, S.13 f.

15) l.c. S.51 f.

16) Liselotte Richter, Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde, l.c. S.137.

17) Liselotte Richter, Jean-Paul Sartre oder Die Philosophie des Zwiespalts, S.45.

18) Herbert Marcuse, l.c. S.68

19) La transcendance de l'ego, S.111.

20) L'être et le néant, S.481.

21) l.c. S.721.

22) l.c. S.649.

23) l.c.; die Kategorie des 'Anlasses' zeigt hier deutlich die für sie charakteristische Doppelbewegung: einerseits Aufwertung eines bestimmten Singulären ins Totale ('eigentlich ist es alles andere, die ganze Welt'), wertet sie es ebenso total ab ('an sich ist es nichts, nur Anlaß für anderes'); als Grenzwert dieser Doppelbewegung zeigt sich wieder das 'alles oder (und) nichts'. Das gleichfalls implizierte 'pars pro toto' gemahnt ans Opferritual und dessen Entsprechung, der symbolischen Kommunion mit dem Ganzen durch Verschlucken eines Teils. So interpretiert Sartre das Rauchen als Symbol für die destruktive Aneignung der

ganzen Welt, wobei die Distanz der Symbolbeziehung allerdings in magische Einheit zurückgenommen ist: "A travers le tabac que je fumais, c'était le monde qui brûlait..." (l.c. S.687). Sartre nennt den Vorgang eine "cérémonie sacrificielle" - wem wird geopfert? um was zu bewahren? - Vgl. seine Theorie des Privatbesitzes: "posséder, c'est vouloir posséder le monde à travers un objet particulier" (l.c.).- Beauvoir vereinigt die Kategorie des 'Anlasses' oder 'Durch-hindurch' bezeichnend mit der Indifferenzkategorie des Irgend, indem sie die Frage, "si c'est à travers n'importe quel contenu qu'on peut se vouloir libre", dadurch indirekt bejaht, daß sie den Akzent auf Innerliches verschiebt: "Concrètement, c'est à travers la patience, le courage, la fidélité que se confirme la valeur de la fin choisie et... l'authenticité du choix" (Pour une morale de l'ambiguité, S.38 f). - Günther Anders hat dafür die Formel geprägt: "Flucht aus den ernsten Aufgaben dieser Zeit in den Ernst als Aufgabe" (Nihilismus und Existenz, S.50).

24) Kierkegaard, W I, S.217.

25) Theodor W. Adorno, Kierkegaards Lehre von der Liebe (Beilage zu seinem: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen), S.270.

26) Adorno, l.c. S.271: "Das credo quia absurdum wird ins amo quia absurdum übersetzt." - "...der Gedanke ans Glück wird von dieser Liebe als schlimmste Entstellung ferngehalten, und vom Glück der Ewigkeit ist so duster die Rede, daß es in nichts anderem mehr zu bestehen scheint als in der Preisgabe jedes realen Glücksanspruchs."

27) L'être et le néant, S.482.

28) l.c. S.588.

29) l.c. S.529.

30) Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, S.24 f.

31) Liselotte Richter, Camus und die Philosophen, S.137.

32) L'être et le néant, S.136.

33) l.c. S.188.

34) l.c. S.391.

35) l.c. S.429.

36) l.c. S.714.

37) l.c. S.193.

38) l.c. S.236.

39) l.c. S.371.

40) l.c. S.138.

6. Kapitel

41) L'imaginaire, S.244 f.
42) Beauvoir, l.c. S.167.
43) l.c. S.166.
44) La Nausée, S.198.
45) La transcendance de l'ego, S.121
46) l.c.
47) l.c.
48) l.c. S.122.
49) L'être et le néant, S.126.
50) l.c. S.34
51) La Nausée, S.162.
52) l.c. S.163.
53) l.c. S.212.
54) L'être et le néant, S.85.
55) l.c. S.315.
56) l.c. S.642.
57) l.c. S.641.
58) l.c. S.608.
59) l.c. S.430.
60) l.c. S.566.
61) l.c. S.572.
62) l.c. S.480.
63) l.c.
64) Horkheimer und Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.71. - Ein komplementares 'sozialpathologisches' 'Zuviel' ist bei Gunther Anders analysiert: es ist ein Wort fur das "Gefälle" zwischen Machbarkeit und Vorstellbarkeit. Fur die Auswirkungen dieses Gefälles setzt Anders ein Wort, das an Pathos mit dem des 'Absurden' vergleichbar ist, auch einen ähnlichen Stellenwert besitzt, mit dem fundamentalen Unterschied, daß es sozialkritisch-analytisch gebraucht wird. "Das monströse". Es äußert sich etwa darin, "daß es institutionelle und fabrikmäßige Vertilgung von Menschen gegeben hat; und zwar von Millionen" und daß fast alle Menschen mittelbar zu Mittätern, zu "Eichmannsöhnen" wurden. Zum "Monströsen" kam es "dadurch, daß unsere Welt, obwohl von uns selbst erfunden und errichtet, durch den Triumph der Technik so ungeheuer geworden ist, daß sie aufgehört hat, in einem psychologisch verifizierbaren Sinne wirklich noch 'unsere' zu sein. Daß sie uns 'zuviel' geworden ist." (Wir Eichmannsöhne, Offener Brief an Hans Eichmann, München 1964, S.17 u.22).

65) L'être et le néant, S.472.

66) l.c.

67) Herbert Marcuse, l.c. S.68. - Vgl. Anders, Nihilismus und Existenz, S.53 Anm.: dort ist auf den äquivoken Gebrauch von Heideggers Begriff "Dasein" hingewiesen: "Das Wort hat den Vorteil, dreierlei zu bedeuten: erstens eine Seinsweise. Zweitens diese Seinsweise, als wäre sie selbst ein Sei-endes ('Das Dasein'). Drittens ... das Seiende, dem diese Seinsweise zukommt. Da das Chamäleonwort je nach Bedarf eine der drei Bedeutungen annimmt, alle Funde aber in dem Brennpunkt des gemeinsamen Wortes eingesammelt werden, erregt die Fülle dessen, was sich schließlich als 'Dasein' herausstellt, Schwindelgefühle." Freilich ist die Fülle, wie Anders präzisisiert, nicht zu vergleichen etwa mit dem Inhaltsreichtum des "Geistes" bei Hegel, "der alles Nicht-daseinsmäßige, nämlich das vom Dasein Gemachte: Recht, Staat, Kunst als sogenannter 'objektiver Geist' mitenthält. Nichts davon gibt es bei Heidegger, der gewissermaßen ein Dasein ohne Produkte, das Dasein nach der Zerbombung schon vor der Zerbombung beschreibt" (l.c. S.69 Anm.). - Adorno moniert den äquivoken Gebrauch des Begriffs "Sein": "An Stelle der immanenten Bewegung des Begriffs tritt dessen äquivoker Gebrauch" einmal im abstrakten, allgemeinsten, vermittelten Sinn; dann wiederum wird "Seiendes unterschoben als das wie immer geartete anschauliche Moment, das zur Kategorisierung gelangt. Von dieser Kontamination zehrt die gesamte Existentialphilosophie" (Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, S.217.

68) Henri Mougin, l.c. S.146.

69) Walter Biemel, Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre, in: Tijdschrift vor Philosophie, Utrecht, XX (Juni 1958) 2, S.299.

70) L'existentialisme est un humanisme, S.38.

71) Herbert Marcuse, l.c. S.66.

72) La transcendance de l'ego, S.122.

73) L'être et le néant, S.81.

74) l.c.

75) l.c. S.380.

76) l.c. S.382.

77) l.c. S.650.

78) l.c. S.538.

79) l.c. S.370.

80) Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité, Situations I, S.33.

6. Kapitel

81) L'être et le néant, S.109.

82) l.c. S.108.

83) l.c.

84) l.c. S.441.

85) Hegel, Phänomenologie des Geistes (Meiner), Hamburg 1952 6, S.16.

86) In seinem "Versuch über die Frage und das Fragen" (Diss. Freie Univ. Berlin 1952, ungedr.) hat Klaus Heinrich auf den selbstzerstörerischen Aspekt an Sartres ontologischem Immediatismus aufmerksam gemacht und zugleich die Beziehung zu Heidegger hergestellt: "Heidegger hat das 'Zusammen', den 'Anschluß an das Sein', und beläßt es dabei. So hört der Mensch auf, selbst 'Akteur' zu sein. Er wird zur 'Bühne', auf der ein rätselhaftes 'Seyn' agiert. - Sartre fehlt das 'Zusammen', weil er, was erst durch die 'Frage' ermöglicht wird (den 'Seinsbezug'), in die Voraussetzung der 'Frage' verweist und so diese jenen durchbrechen, nicht aber neu zusammenfügen läßt. So wird der Mensch 'Akteur' seiner eigenen Zerstörung; diese zum 'Geschichtszeichen' gemacht, sie beim Namen genannt zu haben, ist Sartres Verdienst" (S.70 der Anmerkungen, Nr.25). - Heinrichs eigener Schlüsselbegriff war damals der eines "Gegenüber-und-in-zugleich", womit eine gebrochene Einheit bezeichnet ist, die den synthesierenden Prozeß und damit Geschichte offen läßt.

87) L'être et le néant, S.110.

88) l.c. S.655.

89) l.c. S.590.

90) l.c. S.429.

91) Vgl. l.c. S.430, 440, 317, 387.

92) l.c. S.680.

93) l.c. S.681.

94) l.c. S.680.

95) Vgl. l.c. S.317 die Beschreibung der Eifersucht.

96) Jeanne Delhomme, La pensée interrogative, S.149.

97) L'être et le néant, S.706. - Vgl. dazu: Robert Champigny, L'expression élémentaire dans L'être et le néant, in: PMLA LXVIII (1953) 1, S.56-64. - Champigny feiert das "Alchymistische" an Sartres Sprache: "Avec Sartre on ne saurait plus parler d'images, de métaphores. Les éléments sont redevenu des thèmes d'expression avoués"(S.57). Champigny glaubt feststellen zu können, Sartres "sensibilité" habe sich, wo es um die Beschreibung des Ansich geht, eindeutig das "Element" der Erde, "plus particulièrement le roc", "gewählt". In Bezug aufs Fursich sei

die Bildwahl zufällig und inkohärent. "Nous rencontrons des 'pellicules' de néant (S.14), des 'manchons de néant" (S.247), des 'chatoiements' de néant (S.268), des 'lacs' de non-être (S.55), et l'on voit la conscience se libérer en 'secrétant' son néant (S.65)." (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf L'être et le néant) - Sartres Bilder bleiben für Champigny widersprüchlich, weil er selber von einer fixen Seinssymbolik ausgeht. Für deren kuriose Weissagungen ein Beispiel: man könne, meint Champigny, "presque dire, que le rejet sartrien du divin est reflété par l'absence du feu dans l'essai" (S.58).

98) L'être et le néant, S.706.

99) l.c. S.691.

100) l.c. S.701.

101) l.c. S.707.

102) l.c.

103) l.c. S.701.

104) l.c.

105) l.c.

106) l.c. S.698 f.

107) l.c. S.414.

108) Vgl. Benjamin, Trauerspiel, S.260 f.

109) L'être et le néant, S.721

110) l.c.

Verzeichnis der zitierten Ausgaben sartrescher Schriften

L'ange du morbide, in: REVUE SANS TITRE, 1923

La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique, in: RECHERCHES PHILOSOPHIQUES VI (1936/7)

La Nausée, roman, Paris (1938) 1962

Le mur, Paris (1939) 1964

Esquisse d'une théorie des émotions, Paris (1939) 1960

L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris (1940) 1960

L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris (1943) 1957[51]

Les mouches, Paris 1943

Les chemins de la liberté, T.I: L'âge de raison, Paris (1945) 1960

Les chemins de la liberté, T.II: Le sursis, Paris (1945) 1958[128]

L'existentialisme est un humanisme, Paris (1946) 1958

Qu'est-ce que la littérature? - in: SITUATIONS, II, Paris (1948) 1961

Was ist Literatur? Dt. v. H.G. Brenner, rde: 65, Hamburg 1958

Les chemins de la liberté, T. III: La mort dans l'âme, Paris (1949) 1959

Réponse à Albert Camus, in: TEMPS MODERNES VIII (1952/3) Nr. 82

Saint Genet, Comédien et martyr, Paris 1952[7]

Le réformisme et les fétiches, in: TEMPS MODERNES XI (1955/6) Nr. 122

Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode), T.I: Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960

Auf ein Verzeichnis der Sekundärliteratur konnte verzichtet werden, da es ein mißverständliches Bild ergeben hätte. Die Gründe hierfür sind auf S. 1f der Anmerkungen und in Anm. 11 zur Vorbemerkung dargelegt.

L e b e n s l a u f

Am 23. März 1936 bin ich in Esslingen am Neckar geboren als Sohn des Optikermeisters Walter Haug und seiner Frau Lisel geb. Stadler. Seit 1942 besuchte ich die Grundschule in Esslingen, von August 1946 bis März 1955 das dortige humanistische Georgii-Gymnasium. In der Folge absolvierte ich nacheinander: ein Praktikum in Feinmechanik bei der Firma Kodak in Stuttgart-Wangen; eine Praktikantenzeit in einer Pariser Textilfirma; die Mal- und Zeichenklasse an der ECOLE DES BEAUX ARTS in Montpellier; eine Regie-Assistenz an der Städtischen Oper in Hagen; Sprach- und Literaturstudien an den Universitäten Montpellier und Perugia, bei denen ich verschiedene Zeugnisse ausgestellt bekam. Seit dem Sommersemester 1957 studierte ich an der Freien Universität Berlin die Fächer Theaterwissenschaft, Publizistik, Romanistik, Philosophie und Religionswissenschaft. Meine Lehrer in Philosophie waren die Professoren Weischedel und Lieber. Seit 1963 bin ich am Philosophischen Seminar als wissenschaftlicher Hilfsassistent beschäftigt. Seit März 1964 bin ich exmatrikuliert.